Sigmund Freud
Obras completas

comentarios y notas
es Strachey,
ción de Anna Freud

Moisés y la religión monoteísta
Esquema del psicoanálisis
y otras obras
(1937-1939)

XXIII

Amorrortu editores

Obras completas
Sigmund Freud



Volumen 23

Obras completas

Sigmund Freud

Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey
con la colaboración de Anna Freud,
asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson

Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry

Volumen 23 (1937-39)

Moisés y la religión monoteísta
Esquema del psicoanálisis
y otras obras

Amorrortu editores

Primera edición en castellano, 1980; segunda edición, 1986; primera reimpresión, 1989; segunda reimpresión, 1991

Traducción directa del alemán: José Luis Etcheverry
Traducción de los comentarios y notas de James Strachey: Leandro Wolfson
Asesoramiento: Santiago Dubcovsky y Jorge Colapinto
Corrección de pruebas: Rolando Trozzi y Mario Leff

Publicada con autorización de Sigmund Freud Copyrights Ltd., The Hogarth Press Ltd., The Institute of Psychoanalysis (Londres) y Angela Richards. Primera edición en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 1964; cuarta reimpresión, 1975.

Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723.

Industria argentina. Made in Argentina.

ISBN 950-518-575-8 (Obras completas)
ISBN 950-518-599-5 (Volumen 23)

Indice general

Volumen 23

Advertencia sobre la edición en castellano

El presente libro forma parte de las *Obras completas* de Sigmund Freud, edición en 24 volúmenes que ha sido publicada entre los años 1978 y 1985. En un opúsculo que acompaña a esta colección (titulado *Sobre la versión castellana*) se exponen los criterios generales con que fue abordada esta nueva versión y se fundamenta la terminología adoptada. Aquí sólo haremos un breve resumen de las fuentes utilizadas, del contenido de la edición y de ciertos datos relativos a su aparato crítico.

La primera recopilación de los escritos de Freud fueron los *Gesammelte Schriften*,[1] publicados aún en vida del autor; luego de su muerte, ocurrida en 1939, y durante un lapso de doce años, aparecieron las *Gesammelte Werke*,[2] edición ordenada, no con un criterio temático, como la anterior, sino cronológico. En 1948, el Instituto de Psicoanálisis de Londres encargó a James B. Strachey la preparación de lo que se denominaría *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, cuyos primeros 23 volúmenes vieron la luz entre 1953 y 1966, y el 24° (índices y bibliografía general, amén de una fe de erratas), en 1974.[3]

La *Standard Edition*, ordenada también, en líneas generales, cronológicamente, incluyó además de los textos de Freud el siguiente material: 1) Comentarios de Strachey previos a cada escrito (titulados a veces «*Note*», otras «*Introducción*»).

[1] Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 12 vols., 1924-34. La edición castellana traducida por Luis López-Ballesteros (Madrid: Biblioteca Nueva, 17 vols., 1922-34) fue, como puede verse, contemporánea de aquella, y fue también la primera recopilación en un idioma extranjero; se anticipó así a la primera colección inglesa, que terminó de publicarse en 1950 (*Collected Papers*, Londres: The Hogarth Press, 5 vols., 1924-50).

[2] Londres: Imago Publishing Co., 17 vols., 1940-52; el vol. 18 (índices y bibliografía general) se publicó en Francfort del Meno: S. Fischer Verlag, 1968.

[3] Londres: The Hogarth Press, 24 vols., 1953-74. Para otros detalles sobre el plan de la *Standard Edition*, los manuscritos utilizados por Strachey y los criterios aplicados en su traducción, véase su «General Preface», vol. 1, págs. xiii-xxii (traducido, en lo que no se refiere específicamente a la lengua inglesa, en la presente edición como «Prólogo general», vol. 1, págs. xv-xxv).

2) Notas numeradas de pie de página que figuran entre corchetes para diferenciarlas de las de Freud; en ellas se indican variantes en las diversas ediciones alemanas de un mismo texto; se explican ciertas referencias geográficas, históricas, literarias, etc.; se consignan problemas de la traducción al inglés, y se incluyen gran número de remisiones internas a otras obras de Freud. 3) Intercalaciones entre corchetes en el cuerpo principal del texto, que corresponden también a remisiones internas o a breves apostillas que Strachey estimó indispensables para su correcta comprensión. 4) Bibliografía general, al final de cada volumen, de todos los libros, artículos, etc., en él mencionados. 5) Indice alfabético de autores y temas, a los que se le suman en ciertos casos algunos índices especiales (p.ej., «Indice de sueños», «Indice de operaciones fallidas», etc.).

El rigor y exhaustividad con que Strachey encaró esta aproximación a una edición crítica de la obra de Freud, así como su excelente traducción, dieron a la *Standard Edition* justo renombre e hicieron de ella una obra de consulta indispensable.

La presente edición castellana, traducida directamente del alemán,[4] ha sido cotejada con la *Standard Edition*, abarca los mismos trabajos y su división en volúmenes se corresponde con la de esta. Con la sola excepción de algunas notas sobre problemas de traducción al inglés, irrelevantes en este caso, se ha recogido todo el material crítico de Strachey, el cual, como queda dicho, aparece siempre entre corchetes.[5]

Además, esta edición castellana incluye: 1) Notas de pie de página entre llaves, identificadas con un asterisco en el cuerpo principal, y referidas las más de las veces a problemas propios de la traducción al castellano. 2) Intercalaciones entre llaves en el cuerpo principal, ya sea para reproducir la palabra o frase original en alemán o para explicitar ciertas variantes de traducción (los vocablos alemanes se dan en nominativo singular, o tratándose de verbos, en infinitivo). 3) Un «Glosario alemán-castellano» de los principales términos especializados, anexo al antes mencionado opúsculo *Sobre la versión castellana*.

Antes de cada trabajo de Freud, se consignan en la *Standard Edition* sus sucesivas ediciones en alemán y en inglés; por nues-

[4] Se ha tomado como base la 4ª reimpresión de las *Gesammelte Werke*, publicada por S. Fischer Verlag en 1972; para las dudas sobre posibles erratas se consultó, además, Freud, *Studienausgabe* (Francfort del Meno: S. Fischer Verlag, 11 vols., 1969-75), en cuyo comité editorial participó James Strachey y que contiene (traducidos al alemán) los comentarios y notas de este último.

[5] En el volumen 24 se da una lista de equivalencias, página por página, entre las *Gesammelte Werke*, la *Standard Edition* y la presente edición.

tra parte proporcionamos los datos de las ediciones en alemán y las principales versiones existentes en castellano.[6]

Con respecto a las grafías de las palabras castellanas y al vocabulario utilizado, conviene aclarar que: *a*) En el caso de las grafías dobles autorizadas por las Academias de la Lengua, hemos optado siempre por la de escritura más simple («trasferencia» en vez de «transferencia», «sustancia» en vez de «substancia», «remplazar» en vez de «reemplazar», etc.), siguiendo así una línea que desde hace varias décadas parece imponerse en la norma lingüística. Nuestra única innovación en este aspecto ha sido la adopción de las palabras «conciente» e «inconciente» en lugar de «consciente» e «inconsciente», innovación esta que aún no fue aprobada por las Academias pero que parecería natural, ya que «conciencia» sí goza de legitimidad. *b*) En materia de léxico, no hemos vacilado en recurrir a algunos arcaísmos cuando estos permiten rescatar matices presentes en las voces alemanas originales y que se perderían en caso de dar preferencia exclusiva al uso actual.

Análogamente a lo sucedido con la *Standard Edition*, los 24 volúmenes que integran esta colección no fueron publicados en orden numérico o cronológico, sino según el orden impuesto por el contenido mismo de un material que debió ser objeto de una amplia elaboración previa antes de adoptar determinadas decisiones de índole conceptual o terminológica.[7]

[6] A este fin entendemos por «principales» la primera traducción (cronológicamente hablando) de cada trabajo y sus publicaciones sucesivas dentro de una colección de obras completas. La historia de estas publicaciones se pormenoriza en *Sobre la versión castellana*, donde se indican también las dificultades de establecer con certeza quién fue el traductor de algunos de los trabajos incluidos en las ediciones de Biblioteca Nueva de 1967-68 (3 vols.) y 1972-75 (9 vols.).

En las notas de pie de página y en la bibliografía que aparece al final del volumen, los títulos en castellano de los trabajos de Freud son los adoptados en la presente edición. En muchos casos, estos títulos no coinciden con los de las versiones castellanas anteriores.

[7] El orden de publicación de los volúmenes de la *Standard Edition* figura en *AE*, 1, pág. xxi, *n*. 7. Para esta versión castellana, el orden ha sido el siguiente: 1978: vols. 7, 15, 16; 1979: vols. 4, 5, 8, 9, 11, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22; 1980: vols. 2, 6, 10, 12, 13, 23; 1981: vols. 1, 3; 1985: vol. 24.

Lista de abreviaturas

(Para otros detalles sobre abreviaturas y caracteres tipográficos, véase la aclaración incluida en la bibliografía, *infra*, pág. 305.)

AE Freud, *Obras completas* (24 vols., en curso de publicación). Buenos Aires: Amorrortu editores, 1978–.

BN Freud, *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.*

GS Freud, *Gesammelte Schriften* (12 vols.). Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924-34.

GW Freud, *Gesammelte Werke* (18 vols.). Volúmenes 1-17, Londres: Imago Publishing Co., 1940-52; volumen 18, Francfort del Meno: S. Fischer Verlag, 1968.

RP *Revista de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina, 1943–.

SA Freud, *Studienausgabe* (11 vols.). Francfort del Meno: S. Fischer Verlag, 1969-75.

SE Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works* (24 vols.). Londres: The Hogarth Press, 1953-74.

SR Freud, *Obras completas* (22 vols.). Buenos Aires: Santiago Rueda, 1952-56.

Almanach 1938 *Almanach der Psychoanalyse 1938*. Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1937.

* Utilizaremos la sigla *BN* para todas las ediciones publicadas por Biblioteca Nueva, distinguiéndolas entre sí por la cantidad de volúmenes: edición de 1922-34, 17 vols.; edición de 1948, 2 vols.; edición de 1967-68, 3 vols.; edición de 1972-75, 9 vols.

Moisés y la religión monoteísta
(1939 [1934-38])

Nota introductoria

Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen

Ediciones en alemán

1939 Amsterdam: Verlag Allert de Lange, 241 págs.
1950 *GW*, **16**, págs. 101-246.
1974 *SA*, **9**, págs. 455-581.

Traducciones en castellano *

1939 *Moisés y la religión monoteísta.* Buenos Aires: Losada. Traducción de Felipe Jiménez de Asúa.
1955 Igual título. *SR*, **20**, págs. 7-132. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1968 Igual título. *BN* (3 vols.), **3**, págs. 181-285.
1975 Igual título. *BN* (9 vols.), **9**, págs. 3241-324.

Los primeros dos ensayos que componen esta obra aparecieron en 1937 en *Imago*, **23**, nº 1, págs. 5-13, y nº 4, págs. 387-419. La sección C de la parte II del tercer ensayo fue leída en nombre del autor por Anna Freud, el 2 de agosto de 1938, en el Congreso Psicoanalítico Internacional de París, y publicada luego por separado en *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse-Imago*, **24**, nos. 1-2 (1939), págs. 6-9, con el título «Der Fortschritt in der Geistigkeit» {«El progreso en la espiritualidad»}. El primer ensayo y las primeras tres secciones del segundo fueron incluidos en *Almanach 1938*, págs. 9-43. Al incorporar estas tempranas publicaciones a la obra total sólo se hicieron unos pocos cambios carentes de importancia, de los cuales se da cuenta en la presente edición.

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n.* 6.}

Aparentemente, Freud completó el primer borrador de este libro en el verano de 1934, titulándolo *El hombre Moisés, una novela histórica* (Jones, 1957, pág. 206). En una larga carta dirigida a Arnold Zweig el 30 de setiembre de 1934 (incluida en Freud, 1960*a*, Carta 276), hizo una síntesis de él y le manifestó sus razones para no publicarlo. Estas eran más o menos las mismas que expresa en la primera «Advertencia preliminar» al tercer ensayo (*infra*, pág. 52), a saber: por un lado, sus dudas en cuanto a que su argumentación estuviera suficientemente bien fundada, y, por otro lado, su temor a la reacción que provocaría la publicación entre los dignatarios de la Iglesia Católica Romana que a la sazón tenían un papel dominante en el gobierno austríaco. De la síntesis que hizo entonces se desprende que la obra era en esencia igual a la que hoy tenemos ante nosotros —hasta su división en tres ensayos se mantuvo sin modificar—. No obstante, algunos cambios debe de haber sufrido. Freud exteriorizaba de continuo que se sentía insatisfecho con ella, en particular con el tercer ensayo. Parece que en el verano de 1936 la sometió a una revisión general, si bien las noticias que nos han llegado al respecto distan de ser claras (Jones, 1957, pág. 388). Sea como fuere, el primer ensayo se publicó a comienzos del año siguiente (1937), y el segundo, al término de dicho año.[1] Pero al tercero lo retuvo aún, y sólo lo pasó a la estampa luego de su arribo a Inglaterra en la primavera de 1938. El libro se imprimió en Holanda meses después, y en marzo de 1939 se publicó la traducción inglesa.

Es muy probable que al lector de *Moisés y la religión monoteísta* lo impresione en primer lugar una cierta heterodoxia, y aun excentricidad, en su construcción: tres ensayos de muy distinta extensión, dos «advertencias» a comienzos del tercero y un «resumen» situado en la mitad de ese mismo ensayo, recapitulaciones y repeticiones continuas: esta clase de irregularidades son desconocidas en otros escritos de Freud, y él mismo lo señala y se disculpa por ello más de una vez. ¿A qué atribuirlo? Sin duda, a las circunstancias en que fue redactada la obra: el largo período (cuatro años o más) durante el cual se la sometió a una constante revisión, y las agudas dificultades externas de la fase final, cuando Austria vivió una serie de perturbaciones políticas

[1] Este último fue concluido el 11 de agosto de 1937 (cf. Freud, 1960*a*, Carta 290).

que culminaron con la ocupación de Viena por los nazis y la forzada migración de Freud a Inglaterra. Que todas estas influencias sólo dejarían huella en el ámbito limitado y temporario de este único trabajo lo demuestra, de manera muy concluyente, la obra que le siguió de inmediato, *Esquema del psicoanálisis* (1940*a*), *infra*, págs. 133 y sigs., la cual se halla entre las más concisas y mejor organizadas de Freud.

Pero aun si se piensa que *Moisés y la religión monoteísta* sufre alguna carencia en su forma de exposición, ello no implica una crítica al interés de su contenido o a la coherencia de su argumentación. Sus fundamentos históricos son, por cierto, materia de debate para los especialistas, pero el ingenio con que los desarrollos psicológicos se ajustan a las premisas ha de persuadir, sin duda, al lector desprejuiciado. En particular, a las personas familiarizadas con el psicoanálisis del individuo les fascinará apreciar la misma serie de desarrollos aplicados al análisis de un grupo nacional. Por supuesto, la obra en su conjunto debe considerarse continuación de los estudios anteriores de Freud sobre los orígenes de la organización social humana: *Tótem y tabú* (1912-13) y *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921*c*). Se hallará un muy elaborado y esclarecedor examen del libro en la biografía de Jones (1957, págs. 388-401).

James Strachey

I. Moisés, un egipcio

Quitarle a un pueblo el hombre a quien honra como al más grande de sus hijos no es algo que se emprenda con gusto o a la ligera, y menos todavía si uno mismo pertenece a ese pueblo. Mas ninguna ejecutoria podrá movernos a relegar la verdad en beneficio de unos presuntos intereses nacionales, tanto menos cuando del esclarecimiento de un estado de cosas se pueda esperar ganancia para nuestra intelección.

El hombre Moisés,[1] que para el pueblo judío fue libertador, legislador y fundador de su religión, pertenece a tiempos tan remotos que no se puede esquivar una pregunta previa, a saber, si fue una personalidad histórica o una creación de la saga. Si en efecto vivió, tuvo que ser en el siglo XIII, o quizás en el siglo XIV, antes de nuestra era; de él no tenemos más noticia que la proporcionada por los libros sagrados y las tradiciones escritas de los judíos. Y no obstante carecer así de una certeza definitiva para decidirse, la inmensa mayoría de los historiadores se han declarado en favor de su real existencia y de la realidad del éxodo de Egipto que a él se anuda. Con buen derecho, se afirma que la posterior historia del pueblo de Israel sería ininteligible si no admitiéramos esa premisa. Por otra parte, la ciencia de nuestros días se ha vuelto mucho más precavida y muestra más respeto por las tradiciones que el usual en los comienzos de la crítica histórica.

Lo primero que de la persona de Moisés nos interesa es el nombre, que en hebreo se dice *Mosche*. Cabe preguntar: ¿De dónde proviene? ¿Qué significa? Como se sabe, ya el relato de *Exodo*, capítulo 2, trae una respuesta. Allí se narra que la princesa egipcia que rescató al niñito abandonado al Nilo le dio ese nombre con el fundamento etimológico de haberlo recogido ella de las aguas.[2] Empero, esa explicación

[1] [Así se designa a Moisés en la Biblia (cf. *Números*, 12: 3), y la frase aparece varias veces a lo largo de esta obra, cuyo título, traducido literalmente, sería *El hombre Moisés y la religión monoteísta.*]

[2] [*Exodo*, 2: 10.]

es de una manifiesta insuficiencia. «La interpretación bíblica del nombre, "el recogido de las aguas" —juzga un autor del *Jüdisches Lexikon*—,[3] es una etimología popular con la que no condice ya la forma hebrea activa ("*Mosche*" puede significar a lo sumo "el que recoge")». Cabe refrendar esta desautorización con otros dos argumentos, a saber, que es disparatado atribuir a una princesa egipcia derivar el nombre del hebreo, y que es muy verosímil que no fueran las del Nilo las aguas de las cuales recogieron al niño.

En cambio, desde hace tiempo, diversos autores se inclinan por la conjetura de que el nombre «Moisés» provendría del léxico egipcio. En lugar de citar a todos los autores que se han pronunciado en este sentido, intercalaré, traducido, el correspondiente pasaje de un reciente libro de J. H. Breasted, autor cuya *History of Egipt* (1906) se considera canónica: «Es digno de señalarse que su nombre, "Moisés", era egipcio. Es, simplemente, la palabra egipcia "*mose*", que significa "hijo", y la abreviatura de apelativos más completos como "*Amen-mose*", es decir, "hijo de Amon", o "Ptah-mose", o sea, "hijo de Ptah", nombres que a su vez son abreviaturas de oraciones más largas: "Amon (ha dado un) hijo", o "Ptah (ha dado un) hijo". El nombre "hijo" pasó a ser pronto un cómodo sustituto del nombre completo y detallado, y en monumentos egipcios no es raro hallar el apelativo "Mose". Sin duda, el padre de Moisés dio a su hijo un nombre compuesto con "Ptah" o "Amon", y el nombre divino se fue perdiendo más y más en la vida cotidiana hasta que al muchacho lo llamaron simplemente "Moisés" (la "s" al final del nombre proviene de la traducción griega del Antiguo Testamento; por lo demás, tampoco pertenece al hebreo, donde reza "*Mosche*")».[4] He reproducido el pasaje literalmente y en modo alguno estoy dispuesto a compartir la responsabilidad por sus detalles. Además, me asombra un poco que Breasted, en su enumeración, omita los nombres teofóricos análogos que hallamos en la lista de los reyes de Egipto, como *Ah-mose*, *Thut-mose* (Thotmés) y *Ra-mose* (Ramsés).

Uno esperaría, pues, que entre los muchos que han discernido como egipcio el nombre de Moisés, alguno extrajera la conclusión o, al menos, aventurara la posibilidad de que el portador del nombre fuera también egipcio. Para tiempos modernos, nos permitimos tales inferencias sin reparo al-

[3] Herlitz y Kirschner (eds.) (1930), **4**, pág. 303. [El colaborador citado era M. Soloweitschik.]
[4] Breasted, 1934, pág. 350.

guno, aunque en el presente una persona no lleve su nombre solo, sino dos —su apellido y su nombre de pila—, y aunque bajo condiciones más recientes no estén excluidos los cambios y asimilaciones de nombres. Así, no nos sorprende hallar confirmado que el poeta Chamisso [5] es de origen francés, que Napoleón Buonaparte, en cambio, es de linaje italiano, y que Benjamin Disraeli es realmente un judío italiano, como lo hacía esperar su nombre. Y para tiempos más antiguos, se creería, esa inferencia desde el nombre al pueblo a que pertenece quien lo lleva tendría que parecer todavía más confiable y, en verdad, convincente. Sin embargo, que yo sepa, en el caso de Moisés ningún historiador la ha extraído, ni siquiera uno de aquellos que, como el propio Breasted, están dispuestos a suponer que Moisés estaba «familiarizado con toda la sabiduría de los egipcios».[6]

No se colige con certeza qué obstaba para ello. Acaso el respeto a la tradición bíblica fuera invencible. Acaso pareciera una enormidad la representación de que Moisés pudo no haber sido un hebreo. Lo cierto es que la admisión de su nombre egipcio no se entiende decisiva para juzgar sobre su linaje, y no se extraen más consecuencias de ella. Pero si uno considerase sustantiva la pregunta por la nacionalidad de este grande hombre, sería muy deseable y valioso presentar nuevo material para darle respuesta.

Es la empresa de este opúsculo mío. Sus títulos para ocupar un sitio en la revista *Imago* se basan en que su aporte tiene por contenido una aplicación del psicoanálisis. Sin duda, la argumentación así obtenida sólo impresionará a esa minoría de lectores que están familiarizados con el pensar analítico y saben apreciar sus resultados. Pero a ellos, confío, ha de parecerles de peso.

En 1909, Otto Rank, por entonces aun bajo mi influencia, publica por sugerencia mía un trabajo cuyo título es

[5] [Adelbert von Chamisso (1781-1838), autor de *Frauenliebe und -leben*, ciclo de piezas líricas a las que Schumann puso música, y de *Peter Schlemihl*, la historia de un hombre que vendió su sombra.]

[6] Breasted, 1934, pág. 354. Sin embargo, la conjetura de que Moisés era egipcio se formuló con bastante frecuencia, desde los tiempos más antiguos hasta hoy, sin aducir su nombre como prueba. [Freud citó un chiste relacionado con esto en sus *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-17), *AE*, **15**, pág. 147. — Esta nota apareció por primera vez en la edición de 1939; no fue incluida en la publicación original de *Imago* en 1937. — La frase de Breasted citada proviene en verdad de un sermón de San Esteban (*Hechos de los Apóstoles*, 7: 22).]

Der Mythus von der Geburt des Helden {El mito del nacimiento del héroe}.[7] Trata sobre el hecho de que «casi todos los pueblos de cultura importantes (...) han glorificado muy temprano, en poemas y sagas, a sus héroes, legendarios reyes y príncipes, instituidores de su religión, fundadores de dinastías, imperios y ciudades; en suma, a sus héroes nacionales. En particular, han dotado de rasgos fantásticos a la historia del nacimiento y la juventud de estas personas, rasgos cuya desconcertante semejanza, que en parte llega hasta una literal concordancia entre pueblos diversos, muy separados entre sí y del todo independientes, es algo consabido desde hace mucho tiempo y que ha llamado la atención de los investigadores». Si, tal como lo hace Rank, y siguiendo por así decir la técnica de Galton,[8] construimos una «saga promedio» que ponga de relieve las características esenciales de todas estas historias, obtendremos el siguiente cuadro:

«El héroe es hijo de padres *nobilísimos*, las más de las veces hijo de un rey.

»Su concepción está precedida de dificultades, como abstinencia, larga infecundidad o un comercio secreto entre los padres a consecuencia de prohibiciones o impedimentos exteriores. Durante el embarazo, o aun antes, un anuncio (sueño, oráculo) previene contra su nacimiento, casi siempre amenazando al padre con unos peligros.

»A raíz de ese anuncio, el recién nacido suele ser destinado a la muerte o al *abandono* por *el padre o la persona que lo subroga*; por regla general, lo dejan librado a su suerte en el *agua*, dentro de una *canasta*.

»Luego es *rescatado* por animales o *gentes de baja condición* (pastores), y amamantado por *un animal hembra* o una *mujer de baja condición*.

»Ya crecido, reencuentra a sus padres nobles tras azarosas peripecias, *se venga* del padre, por una parte, y, por la otra, es *reconocido* y alcanza la grandeza y la fama».

El personaje histórico más antiguo a que se anudó este mito de nacimiento fue Sargón de Agadé, el fundador de

7 Quinta entrega de *Schriften zur angewandten Seelenkunde* {Escritos sobre psicología aplicada}, Viena: Deuticke. Está lejos de mi intención empequeñecer el valor de las contribuciones autónomas de Rank a este trabajo.

8 [Freud se está refiriendo aquí a las «fotografías mixtas» de Galton, que gustaba de presentar como ejemplo. Véase, verbigracia, *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **4**, pág. 158.]

Babilonia (hacia 2800 a. C.). Y justamente, no carece de interés para nosotros reproducir la narración que se le atribuye: «Yo soy Sargón, el rey poderoso, el rey de Agadé. Mi madre fue una vestal; a mi padre no lo conocí, en tanto que el hermano de mi padre moraba en la montaña. En mi ciudad de Azupirani, situada en el valle del Eufrates, quedó de mí embarazada mi madre, la vestal. *Me parió a escondidas. Me puso en una canasta de cañas*, tapó los orificios con betún y *me abandonó a la corriente del río*, pero la corriente no me ahogó. El río me llevó hasta Akki, el que saca el agua. Akki, el que saca el agua, en la bondad de su corazón me recogió. *Akki, el que saca el agua, me crió como si fuera su propio hijo.* Akki, el que saca el agua, me hizo su jardinero. En mi oficio de jardinero, [la diosa] Istar cobró amor por mí, me hice rey y durante 45 años ejercí el poder real».

Los nombres para nosotros más familiares de la serie que empieza con Sargón de Agadé son Moisés, Ciro y Rómulo. Pero, además de ellos, Rank ha compilado un gran número de figuras de héroes oriundos de la poesía o de la saga, de quienes se narra esa misma historia de juventud, sea íntegra o sólo en unos fragmentos bien reconocibles: Edipo, Karna, Paris, Télefos, Perseo, Hércules, Gilgamesh, Anfión y Zetos, entre otros.[9]

La fuente y la tendencia de este mito se nos han vuelto consabidas por las indagaciones de Rank. Sólo necesito referirme a ellas con unas indicaciones sucintas. Un héroe es quien, osado, se alzó contra su padre y al final, triunfante, lo ha vencido. Nuestro mito persigue esa lucha hasta la época primordial del individuo haciendo que el hijo nazca contra la voluntad del padre y sea rescatado del maligno propósito de este. El abandono en la cesta es una inequívoca figuración simbólica del nacimiento; la cesta es el seno materno, el agua es el líquido amniótico. Son innumerables los sueños en que la relación padres-hijo se figura mediante un sacar-del-agua o un rescatar-del-agua.[10] Si la fantasía popular adscribe a una personalidad sobresaliente el mito de nacimiento aquí considerado es porque así quiere reconocerla como héroe, proclamar que ha cumplido el esquema de una vida heroica. Ahora bien, la fuente de toda la poetización es la llamada «novela familiar» del niño, con

9 [Karna es un personaje de la leyenda épica hindú *Mahabharata*, escrita en sánscrito; Gilgamesh es un héroe babilónico, y los restantes pertenecen a la mitología griega.]

10 [Véase, por ejemplo, *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **5**, págs. 402-4.]

la que el hijo varón reacciona frente al cambio de sus vínculos de sentimiento con los progenitores, en particular con el padre.[11] Los primeros años de la infancia están gobernados por una grandiosa sobrestimación del padre —en consonancia con ella, en el sueño y en el cuento tradicional, rey y reina significan siempre los progenitores—, mientras que luego, bajo el influjo de una rivalidad y de un desengaño objetivo, sobrevienen el desasimiento de los progenitores y la actitud crítica frente al padre. Según esto, las dos familias del mito, la noble y la de baja condición, son ambas espejamientos de la familia propia, tal como al hijo le aparece en épocas sucesivas de su vida.

Es lícito aseverar que por estos esclarecimientos se vuelven plenamente inteligibles tanto la difusión como la uniformidad del mito del nacimiento del héroe. Y por eso tanto más merece nuestro interés que la saga de nacimiento y de abandono de Moisés ocupe una posición singular, y aun contradiga a las otras en un punto esencial.

Partamos de las dos familias entre las cuales la saga hace jugar el destino del hijo. Sabemos que ellas son una y la misma en la interpretación analítica, y sólo en el tiempo se separan una de la otra. En la forma típica de la saga, la primera familia, aquella en que el niño nace, es la noble, las más de las veces una familia real; la segunda, aquella donde el niño crece, es la de baja condición o degradada, tal como corresponde, por otra parte, a las constelaciones [de la «novela familiar»] a que la interpretación nos remite. Sólo en la saga de Edipo se borra esta diferencia. Este niño, abandonado por una familia real, es recogido por otra pareja de reyes. Uno se dice: En modo alguno es casual que en este ejemplo, justamente, se trasluzca aun en la saga la identidad originaria de las dos familias. El contraste social entre estas abre para el mito —que, como sabemos, está destinado a destacar la naturaleza heroica del grande hombre— una segunda función que adquiere particular relevancia en personalidades históricas. Puede emplearse para extender al héroe una ejecutoria de nobleza, para elevarlo socialmente. Así, Ciro es para los medos un conquistador extranjero; por el camino de la saga de abandono, se convierte en nieto del rey medo. Algo semejante ocurre con Rómulo; si es que realmente vivió una persona que le correspondiera, se trató de un aventurero forastero, un advenedizo; en virtud de la

[11] [Cf. «La novela familiar de los neuróticos» (Freud, 1909*c*), trabajo publicado originalmente como parte del volumen de Rank antes citado.]

saga pasa a ser descendiente y heredero de la casa real de Alba Longa.

Bien diverso es lo que sucede con Moisés. Aquí la familia primera, de ordinario la noble, es harto modesta. Es hijo de levitas judíos. Y la segunda, la de baja condición en que el héroe suele crecer, está sustituida por la casa real egipcia: la princesa lo recoge como a hijo propio. Esta desviación respecto del tipo ha causado extrañeza a muchos. Eduard Meyer,[12] y otros tras él, han supuesto que la saga en su origen tuvo otro texto: El faraón habría sido advertido por un sueño profético [13] de que un hijo varón de su hija significaría un peligro para él y para su reino. Por eso lo abandona en el Nilo tras su nacimiento. Pero es rescatado por gentes judías, quienes lo crían como hijo. A raíz de «motivos nacionales», según lo expresa Rank,[14] la saga habría experimentado su refundición en la forma que nos es consabida.

Pero la reflexión más somera enseña que no pudo haber existido esa saga originaria de Moisés, que ya no diferiría de las otras. En efecto, la saga es de origen o egipcio o judío. El primer caso queda excluido; los egipcios no tenían motivo alguno para glorificar a Moisés, no era un héroe para ellos. Por tanto, debió de ser creada dentro del pueblo judío, vale decir, anudarse, en la forma consabida, a la persona del caudillo. Y en relación con esto habría sido enteramente inapropiada, pues, ¿de qué serviría para el pueblo una saga que declaraba extranjero a su grande hombre?

En la forma en que la saga de Moisés se nos presenta hoy, defrauda de manera notable sus secretos propósitos. Si Moisés no es vástago de reyes, la saga no puede ponerle el marbete de héroe; si sigue siendo un judío, ella no ha hecho nada para exaltarlo. Sólo una pequeña pieza de todo el mito guarda su eficacia, a saber, la seguridad de que el niño se ha conservado con vida a despecho de serias violencias exteriores, y este rasgo se ha repetido luego en la historia de la infancia de Jesús, donde el rey Herodes desempeña el papel del faraón. De hecho, entonces, se nos ofrece el supuesto de que algún inhábil elaborador posterior del material de la saga se sintió movido a colocar en su héroe Moisés algo de la saga clásica de abandono, privativa de los héroes, pero ello, a causa de las particulares circunstancias del caso, no podía adecuársele.

12 [Meyer, 1906, págs. 46-7.]
13 [Esto es mencionado también en el informe de Flavio Josefo.
14 Rank, 1909, pág. 80*n*.

Con este resultado insatisfactorio, e incierto por añadidura, tendría que conformarse nuestra indagación, y tampoco habría esta contribuido en nada a responder la pregunta sobre si Moisés era egipcio. Empero, resta otro abordaje, acaso más promisorio, para apreciar la saga de abandono.

Volvamos a las dos familias del mito. En el nivel de la interpretación analítica, lo sabemos, son idénticas; en el nivel mítico se distinguen como la noble y la de baja condición. Ahora bien, cuando el mito se anuda a una persona histórica, existe un tercer nivel, el de la realidad. Una familia es la auténtica, aquella en que la persona, el gran hombre, ha nacido realmente y se ha criado; la otra es ficticia, una invención poética del mito que persigue sus propósitos. La regla es que la familia auténtica coincida con la de baja condición, y la de la invención poética, con la noble. En el caso de Moisés, las cosas parecerían dispuestas de otro modo. Quizá nos las aclare un punto de vista nuevo, a saber, que la primera familia, aquella que abandona al niño, es en todos los casos que se pueden estudiar la inventada; y la posterior, en cambio, en que es recogido y se cría, es la auténtica. Si tenemos la osadía de admitir como universal esta tesis, subsumiendo en ella también la saga de Moisés, lo discernimos de golpe con claridad: Moisés es un egipcio —probablemente noble— que la saga quiere convertir en judío. ¡Sería esta, pues, nuestra conclusión! El abandono en el agua ocupaba su correcto lugar; para adecuarse a la nueva tendencia fue preciso torcer su propósito, no sin forzar un poco las cosas; de abandono que era, se convirtió en medio para el rescate.

Entonces, la divergencia de esta saga respecto de todas las demás de su índole podría reconducirse a una particularidad del acontecer histórico {*Geschichte*} * de Moisés. Mientras que de ordinario un héroe se eleva en el curso de su vida sobre sus bajos comienzos, la vida heroica de Moisés se inició descendiendo él de su elevación, bajando hasta los hijos de Israel.

* {En este trabajo traducimos «*Geschichte*» por «acontecer histórico»; es la historia real y objetiva. Para «*Historie*» hemos adoptado «historia conjetural», en el sentido de una historia reconstruida llenando lagunas de nuestras noticias mediante un razonamiento analógico fundado en la experiencia. En cuanto al adjetivo «*historisch*», lo vertemos por «histórico-vivencial», o sea, la historia como ocurrió para los hombres en cada caso. Si no procediéramos así desfiguraríamos el texto, al no diferenciar la historia como nexo causal objetivo de la historia vivida. Creemos que Freud nos autoriza a dar esta versión cuando diferencia entre lo vivenciado por el individuo y un vivenciar histórico que puede devenir «herencia arcaica».}

Emprendimos esta pequeña indagación en la expectativa de conseguir un segundo y nuevo argumento para la conjetura de que Moisés era egipcio. Sabemos ya que a muchos no les ha hecho una impresión decisiva el primer argumento, derivado del nombre.[15] Estemos preparados, por eso, para que no haya de correr mejor suerte este otro, tomado del análisis de la saga de abandono. Sin duda se objetará que las constelaciones dentro de las cuales se forman y replasman las sagas son demasiado oscuras para convalidar una inferencia como la nuestra, y que fatalmente las tradiciones sobre la figura heroica de Moisés, por su confusión, sus contradicciones, y aun sus indicios inequívocos de haber sido tendenciosamente refundidas por un trabajo secular y de constar de capas superpuestas, harán abortar cualquier empeño por sacar a luz el núcleo de verdad histórico-vivencial {*historisch*} que pudiera haber tras ellas. Yo no comparto esta postura desautorizadora, pero tampoco estoy en condiciones de rechazarla.

Si no se podía alcanzar una certeza mayor, ¿por qué dar a publicidad mi indagación? Lamento tener que limitarme aquí, para justificar mi proceder, a meras indicaciones. Y ellas son: si uno se deja llevar por los dos argumentos señalados y ensaya tomar en serio el supuesto de que Moisés era un egipcio noble, obtiene unas perspectivas muy interesantes y amplias. Con ayuda de ciertos supuestos, nada incongruentes, uno cree comprender los motivos que guiaron a Moisés en su insólito paso y, en íntima trabazón, aprehender el fundamento posible de numerosos caracteres y particularidades de la ley y la religión dadas por él al pueblo de los judíos. Más aún: todo ello incita en uno ciertas visiones significativas sobre la génesis de las religiones monoteístas en general. Sólo que a unas elucidaciones de tanta importancia no se puede fundarlas únicamente en verosimi-

[15] Así, por ejemplo, dice Meyer (1905, pág. 651): «El nombre "Moisés" es probablemente egipcio, y "Pinjás", que aparece en la casta sacerdotal de Silo (...) lo es sin duda alguna. Esto no prueba, desde luego, que esas castas fueran de origen egipcio, pero sí que mantuvieron vinculaciones con Egipto». Claro está, cabe preguntar qué vinculaciones pudieron ser esas. [Este trabajo de Meyer (1905) es una síntesis de otro mucho mayor (1906), donde se examina con más detenimiento la cuestión de estos nombres egipcios (págs. 450-1). De allí parece inferirse que hubo dos personas llamadas «Pinjás»: el nieto de Aarón (*Exodo*, 6: 25, y *Números*, 25: 7) y un sacerdote de Silo (*I Samuel*, 1: 3), ambos levitas. (Cf. *infra*, págs. 37-8.) En Silo se alzó el tabernáculo con el Arca de la Alianza antes de mudarla definitivamente a Jerusalén. (Cf. *Josué*, 18: 1.)]

litudes psicológicas. Si, para sustentarlas, uno pretende tomar como único asidero histórico la condición de egipcio de Moisés, necesita por lo menos de otro punto firme para proteger las posibilidades que así afloran en profusión: se las podría criticar como meros engendros de la fantasía y cosa asaz distante de la realidad. Acaso habría satisfecho esa necesidad una demostración objetiva de la época en que vivió Moisés y, por tanto, se produjo el éxodo de Egipto. Mas no se la ha hallado, y entonces lo mejor será suspender la comunicación de todas las inferencias que se siguen de aquella intelección, la de que Moisés era egipcio.

II. Si Moisés era egipcio...

En una contribución anterior a esta misma revista,[1] procuré refirmar mediante un nuevo argumento la conjetura de que Moisés, el libertador y legislador del pueblo judío, no era un judío sino un egipcio. De antiguo se había señalado que su nombre proviene del léxico egipcio, aunque sin extraer las conclusiones correspondientes; yo agregué que la interpretación del mito de abandono anudado a Moisés obligaba a inferir que él era un egipcio a quien la necesidad de un pueblo quiso hacer judío. Al final de mi ensayo dije que de ese supuesto se deducían unas importantes y muy vastas conclusiones; pero que no estaba yo dispuesto a abogar por ellas ante el público, pues descansaban sólo en unas verosimilitudes psicológicas y carecían de prueba objetiva. Cuanto más sustantivas son las intelecciones así obtenidas, más se me impone la cautela de no exponerlas a la crítica pública sin fundamento seguro, como si fueran una figura de bronce sobre pies de barro. Ninguna verosimilitud, por seductora que sea, resguarda del error; aunque todas las partes de un problema parezcan ordenarse como las piezas de un rompecabezas, debiera tenerse en cuenta que lo verosímil no necesariamente es lo verdadero y la verdad no siempre es verosímil. Y, por último, no es nada halagüeño que a uno lo incluyan entre los escolásticos y talmudistas, quienes se solazan en el juego de su propia agudeza, sin importarles cuán ajena a la realidad efectiva pueda ser su tesis.

A despecho de tales reparos, que hoy pesan tanto como entonces, de la querella entre mis motivos ha salido adelante la decisión de continuar, como aquí lo hago, aquella primera comunicación. Pero tampoco ahora es el todo, ni la pieza más importante de él.

[1] *Imago*, **23** (1937). [Ensayo I.]

1

Si, pues, Moisés era egipcio... la primera ganancia que de este supuesto obtenemos es un enigma nuevo y de difícil respuesta. Cuando un pueblo o una estirpe[2] se dispone a acometer una gran empresa, no se puede esperar sino que uno de sus miembros se erija en caudillo o sea elegido para ese papel. Pero que un egipcio noble —quizá príncipe, sacerdote, alto funcionario— fuera movido a ponerse a la cabeza de un grupo de inmigrantes, unos extranjeros culturalmente atrasados, y abandonara con ellos el país, he ahí algo que no se colige bien. El notorio desprecio de los egipcios hacia los extranjeros vuelve harto inverosímil un hecho así. Y por esto, pienso yo, incluso aquellos historiadores que discernieron el nombre como egipcio y atribuyeron a Moisés toda la sabiduría egipcia [págs. 8-9] no han querido admitir la posibilidad evidente de que Moisés fuera egipcio.

A esta primera dificultad se suma pronto una segunda. No debemos olvidar que Moisés no fue sólo el caudillo político de los judíos establecidos en Egipto, sino también su legislador, su educador, y los compelió a servir a una religión que todavía hoy es llamada, a causa de él, «mosaica». Pero, ¿tan fácilmente da un hombre en crear una religión nueva? Y si alguien quiere influir sobre la religión de otro, ¿no es lo más natural que lo convierta a su propia religión? Es seguro que el pueblo judío en Egipto no carecería de alguna forma de religión, y si Moisés, que le dio una nueva, era egipcio, no se puede rechazar la conjetura de que esta otra religión nueva fuera la egipcia.

Algo estorba esta posibilidad: el hecho de la fortísima oposición entre la religión judía, atribuida a Moisés, y la egipcia. La primera, un monoteísmo de grandioso rigor; sólo hay un Dios, es único, omnipotente, inaccesible; la vista humana no resiste su presencia, no es lícito crear ninguna imagen de él ni se puede pronunciar su nombre. En la religión egipcia, una multitud casi inabarcable de divinidades de diversa jerarquía y origen: algunas, personificaciones de grandes poderes naturales, como cielo y tierra, Sol y Luna; otras, abstracciones, como Maat (verdad, justicia), o una figura caricaturesca, como el enano Bes, pero la mayoría, dioses locales de la época en que el país se fragmentó en innumerables distritos; son teromorfos, como si aún no hubieran superado el desarrollo desde los antiguos animales

[2] No tenemos ninguna idea sobre el número de personas que emprendieron el éxodo de Egipto.

totémicos, y están mal diferenciados entre sí: casi no es posible atribuirles funciones particulares. Los himnos en honor de estos dioses dicen todos más o menos lo mismo, los identifican entre sí sin reparos, de un modo que nos embrollaría sin remedio. Nombres de dioses se combinan unos con otros, de suerte que uno es rebajado casi a apelativo del otro; así, en el apogeo del «Imperio Nuevo», el dios principal de la ciudad de Tebas se llama Amón-Re, composición cuyo primer término designa al dios de la ciudad, de cabeza de carnero, mientras que Re es el nombre del dios solar de On [Heliópolis], de cabeza de gavilán. Acciones mágicas y ceremoniales, fórmulas de ensalmo y amuletos, gobiernan el servicio de estos dioses así como la vida cotidiana de los egipcios.

Muchas de estas diversidades pueden derivarse fácilmente de la oposición de principio entre un monoteísmo riguroso y un politeísmo irrestricto. Otras son consecuencias evidentes del distinto nivel espiritual, pues mientras una religión está muy próxima a fases primitivas, la otra, en un ímpetu de elevación {*aufschwingen*}, ha subido hasta las alturas de una abstracción sublime. Acaso se pueda hacer remontar a esos dos factores la impresión que se recibe en ocasiones: que la oposición entre las religiones mosaica y egipcia se habría aguzado con voluntad y deliberación. Por ejemplo, una condena con el máximo rigor toda clase de magia y de hechicería, que en la otra, en cambio, proliferan enormemente. O bien al insaciable placer de los egipcios por corporizar a sus dioses en arcilla, piedra y bronce, al que tanto deben hoy nuestros museos, se contrapone la ríspida prohibición de figurar en efigie a seres vivos o imaginados. Pero hay además otra oposición entre ambas religiones, en la que no aciertan las explicaciones que hemos ensayado. Ningún pueblo de la antigüedad hizo tanto [como el egipcio] por desmentir la muerte, ni tomó tan concienzudas previsiones para posibilitar una existencia en el más allá; en consonancia con ello, Osiris, el dios de la muerte, el príncipe de ese otro mundo, fue el más popular e indiscutido de los dioses egipcios. En cambio, el judaísmo antiguo renunció por completo a la inmortalidad; nunca, ni en parte alguna, se menciona la posibilidad de una continuación de la existencia tras la muerte. Y ello es tanto más asombroso cuanto que posteriores experiencias han mostrado que la fe en una existencia en el más allá se puede avenir muy bien con una religión monoteísta.

Esperábamos que el supuesto de que Moisés era egipcio resultaría fecundo y esclarecedor en varias direcciones. Pero

nuestra primera conclusión de ese supuesto —que la religión nueva por él dada a los judíos sería la suya propia, la egipcia— naufraga al inteligir la diversidad, y aun oposición, entre ambas religiones.

2

Sin embargo, un hecho asombroso de la historia de la religión egipcia, que sólo tardíamente ha sido discernido y apreciado, nos abre una perspectiva. Sigue siendo posible que la religión dada por Moisés a su pueblo judío fuera la suya propia, *una* religión egipcia, aunque no *la* egipcia.

En la gloriosa dinastía decimoctava, aquella bajo la cual Egipto llegó a ser un imperio mundial, advino al trono, cerca de 1375 a. C., un faraón joven, que como su padre se llamó primero Amenhotep (IV),* pero luego trocó su nombre, y no sólo su nombre. Este rey se propuso imponer a sus egipcios una religión nueva que contrariaba sus milenarias tradiciones y todos sus familiares hábitos de vida. Era un monoteísmo riguroso, el primer ensayo de este tipo en la historia universal hasta donde nuestro conocimiento alcanza; y con la fe en un dios único nació, inevitablemente, la intolerancia religiosa que fuera ajena a la Antigüedad antes y hasta mucho tiempo más tarde. Pero el gobierno de Amenhotep duró sólo 17 años; muy poco después de su muerte, ocurrida en 1358, la religión nueva había sido eliminada, y proscrita la memoria del rey hereje. A las ruinas de la nueva residencia que él había erigido y consagrado a su dios, y a las inscripciones de las tumbas subterráneas adyacentes, debemos lo poco que de él sabemos. Todo cuanto podamos averiguar sobre esta personalidad asombrosa y única será digno del máximo interés.[3]

Nada nuevo puede carecer de preparativos y precondiciones en lo anterior. Los orígenes del monoteísmo egipcio pueden rastrearse hacia atrás, durante un tramo, con cierta seguridad.[4] En la escuela sacerdotal del templo del Sol, en

* {Amenofis, según otras trascripciones. En el texto hemos dejado siempre las grafías empleadas por Freud, excepción hecha de los acentos ortográficos.}

[3] Breasted [1906, pág. 356] lo llama «*the first individual in human history*» {«el primer individuo en la historia humana»}.

[4] Lo que sigue se basa principalmente en las exposiciones de Breasted (1906 y 1934) y las secciones correspondientes de *The Cambridge Ancient History*, vol. II [1924].

On (Heliópolis), se mantenían activas desde hacía mucho tiempo unas tendencias a desarrollar la representación de un dios universal y a destacar el aspecto ético de su esencia. Maat, la diosa de la verdad, el orden y la justicia, era hija de Re, el dios del Sol. Ya bajo Amenhotep III, el padre y predecesor de nuestro reformador, cobró nuevo ímpetu ascendente {*Aufschwung*} el culto del dios solar, es probable que por enemistad con Amón de Tebas, devenido hiperpotente. Fue retomado un nombre antiquísimo del dios solar, Atón o Atum, y en esta religión de Atón el joven rey halló preexistente un movimiento al que podía adherir sin tener que promoverlo antes.

Por ese tiempo, las constelaciones políticas de Egipto habían empezado a influir de una manera continua sobre su religión. Por los hechos de armas del gran conquistador Thotmés * III, Egipto se había convertido en un poder mundial; se habían agregado al imperio, por el sur, Nubia y, por el norte, Palestina, Siria y un fragmento de la Mesopotamia. Y bien, este imperialismo se espejó en la religión como universalismo y monoteísmo. Así como la tutela del faraón abarcaba ahora Nubia y Siria, además de Egipto, también la divinidad debió resignar su limitación nacional, y así como el faraón era el amo único e irrestricto del mundo conocido para los egipcios, eso mismo debía ser su nueva divinidad Además, era natural que al ampliarse las fronteras del imperio, Egipto fuese asequible a influjos extranjeros; muchas reinas eran princesas asiáticas,[5] y es posible que desde Siria entraran incitaciones directas al monoteísmo.

Amenhotep nunca desmintió su adhesión al culto del Sol, de On. En dos himnos a Atón, que han llegado hasta nosotros por las inscripciones funerarias y acaso él mismo compusiera, alaba al Sol como creador y conservador de todo lo vivo tanto en Egipto como fuera de él, y lo hace con un fervor que sólo muchos siglos después retornaría en los Salmos en loor del Dios judío Yahvé. Pero no se conforma con esta asombrosa anticipación del discernimiento científico sobre los efectos de la irradiación solar. Es indudable que dio un paso más, y no veneró al Sol como objeto material, sino como símbolo de un ser divino cuya energía se trasuntaba en sus rayos.[6]

* {O «Tutmosis».}

[5] Quizá también Nefertitis, la amada esposa de Amenhotep.

[6] «*But, however evident the Heliopolitan origin of the new state religion might be, it was not merely sun-worship; the word "Aton" was employed in the place of the old word for "god"* (nuter), *and the god is clearly distinguished from the material sun*» {«Pero, por

Pero no haríamos justicia al rey si lo consideráramos sólo como el secuaz y el promotor de una religión de Atón que lo preexistió. Su actividad caló mucho más hondo. Aportó algo nuevo, lo único en virtud de lo cual la doctrina del Dios universal se convierte en monoteísmo: el factor de la exclusividad. En uno de sus himnos se declara directamente: «¡Oh, dios único junto al cual no existe ningún otro!».[7] Y no olvidemos que para apreciar la nueva doctrina no basta con la mera noticia de su contenido positivo; casi igual importancia posee su aspecto negativo, lo que ella desestima. También sería un error suponer que la nueva religión fue llamada a la vida de un golpe, ya lista y armada de todas armas, como salió Atenea de la cabeza de Zeus. Más bien todo indica que durante el gobierno de Amenhotep se fortaleció poco a poco hasta adquirir una claridad, una consecuencia, una aspereza y una intolerancia cada vez mayores. Es probable que este desarrollo se consumara bajo el influjo de la violenta oposición que entre los sacerdotes de Amón concitó la reforma del rey. En el sexto año de gobierno de Amenhotep, las hostilidades ya se habían extendido tanto como para que el rey trocara su nombre, del que era una parte el ahora desterrado nombre divino de Amón. En lugar de Amenhotep se llamó Ikhnatón.[8] Mas no sólo de su nombre tachó al dios odiado, sino de todas las inscripciones, y aun allí donde se encontraba en el nombre de su padre Amenhotep III. A poco de trocarse el nombre, Ikhnatón abandonó la Tebas dominada por Amón y erigió río abajo una residencia nueva, que llamó «*Akhetatón*» («Horizonte de Atón»). El lugar de sus ruinas lleva hoy el nombre de Tell-el-Amarna.[9]

evidente que sea que la nueva religión oficial tenía su origen en Heliópolis, no era un mero culto del Sol; la palabra "Atón" era empleada en lugar de la antigua palabra para designar al "dios" (*nuter*), y el dios era diferenciado claramente del sol material»} (Breasted, 1906, pág. 360). — «*It is evident that what the king was deifying was the force by which the Sun made itself felt on earth*» {«Es evidente que lo que adoraba el rey era la fuerza con la cual el Sol se hacía sentir sobre la Tierra»} (Breasted, 1934, pág. 279). — En Erman (1905, pág. 66) encontramos un juicio semejante sobre una fórmula en honor del dios: «Son palabras destinadas a expresar, de la manera más abstracta posible, que no se honra al astro mismo sino a la esencia que en él se revela».

[7] Breasted, 1906, pág. 374*n*.

[8] Adopto para estos nombres la grafía inglesa (lo común es «Akhenatón»). El nuevo nombre del rey significa más o menos lo mismo que el anterior: «el dios está contento». Cf. nuestros «Gotthold» [«dios benévolo»], «Gottfried» [«dios contento»]. — [En realidad, «Ikhnatón» era la versión norteamericana de Breasted.]

[9] Allí se halló en 1887 la correspondencia entre los reyes egip-

Las persecuciones del rey alcanzaron a Amón con la mayor dureza, pero no sólo a él. Por doquier en el reino se cerraron los templos, se prohibió el servicio divino, se expropió el patrimonio de aquellos. Y el celo del rey se extremó hasta el punto de hacer investigar los viejos monumentos para borrar en ellos la palabra «dios» cuando se la usaba en plural.[10] No es asombroso que estas medidas de Ikhnatón despertaran, en el sacerdocio oprimido y el pueblo insatisfecho, un talante de fanática manía de venganza, que pudo manifestarse libremente tras la muerte del rey. La religión de Atón no se había hecho popular; es probable que permaneciera limitada a un pequeño círculo en derredor de su persona. La posteridad de Ikhnatón queda para nosotros envuelta en sombras. Sabemos de algunos sucesores efímeros y penumbrosos de su familia. Ya su yerno Tutankhatón se vio constreñido a volver a Tebas y a sustituir en su nombre al dios Atón por Amón. Siguió un período de anarquía, hasta que en 1350 a. C. el general Haremhab logró restablecer el orden. Así se extinguía la gloriosa dinastía decimoctava, al tiempo que se perdían sus conquistas en Nubia y Asia. En este turbio interregno fueron reinstituidas las antiguas religiones de Egipto. La religión de Atón fue suprimida, destruida y saqueada la residencia de Ikhnatón, y proscrita su memoria como la de un criminal.

Con un determinado propósito destacaremos ahora algunos puntos de la caracterización negativa de la religión de Atón. En primer lugar, que de ella se excluía todo lo mítico, mágico y ensalmador.[11]

Además, el modo de figurar al dios solar, ya no, como en el período anterior, mediante una pequeña pirámide y un halcón,[12] sino de un modo que se puede llamar casi sobrio, mediante un disco redondo del que parten unos rayos rematados en manos humanas. No obstante el entusiasmo artístico del período de Amarna, no se ha hallado una fi-

cios y sus amigos y vasallos de Asia, tan importante para el conocimiento de la historia.

[10] Breasted, 1906, pág. 363.

[11] Weigall (1922, págs. 120-1) dice que Ikhnatón no quería saber nada de un infierno contra cuyos terrores la gente tendría que protegerse por medio de innumerables fórmulas de ensalmo: «*Akhnaton flung all these formulae into the fire. Djins, bogies, spirits, monsters, demigods, demons, and Osiris himself with all his court, were swept into the blaze and reduced to ashes*» {«Ikhnatón arrojó todas estas fórmulas al fuego. Genios, duendes, espíritus, monstruos, semidioses, demonios, y el propio Osiris con toda su corte, fueron echados a las llamas y reducidos a cenizas»}.

[12] [Aquí debería decir quizás «una pequeña pirámide *o* un halcón». Cf. Breasted, 1934, pág. 278.]

guración diversa del dios del Sol, una imagen personal de Atón, y es lícito decir, confiadamente, que no se la ha de encontrar.[13]

Y, por último, el total silencio sobre Osiris, el dios de la muerte, y su reino de los muertos. Ni los himnos ni las inscripciones funerarias saben nada de quien acaso era el más cercano al corazón de los egipcios. No se podría ilustrar mejor la oposición respecto de la religión popular.[14]

3

Arriesgaríamos ahora la inferencia: si Moisés era egipcio y si trasmitió a los judíos su propia religión, fue la de Ikhnatón, la religión de Atón.

Comparamos antes la religión judía con la religión popular egipcia y establecimos la relación de oposición entre ambas. Debemos emprender ahora una comparación de la religión judía con la de Atón, en la expectativa de probar la identidad originaria entre ambas. Sabemos que no se nos plantea una tarea fácil. Por obra de la manía de venganza de los sacerdotes de Amón, quizá sea demasiado escaso lo que conocemos sobre la religión de Atón. Y en cuanto a la religión mosaica, sólo tenemos noticia de ella en su plasmación última, tal como la fijó el sacerdocio judío unos ochocientos años más tarde, en el período posterior al exilio. Y si a pesar del disfavor del material halláramos algunos indicios favorables a nuestro supuesto, tendríamos derecho a estimarlos en mucho.

Habría un atajo para probar nuestra tesis de que la religión mosaica no es otra que la de Atón, a saber, a través de una confesión, una proclamación. Pero, me temo, se nos dirá que ese camino no es transitable. Como es sabido, la confesión de la fe judía reza: «*Shema Jisroel Adonai Elo-*

13 «*Akhnaton did not permit any graven image to be made of the Aton. The True God, said the king, had no form; and he held to this opinion throughout his life*» {«Ikhnatón no permitía que se hiciera ninguna imagen grabada del Atón. El Verdadero Dios, decía el rey, no tenía forma; y sostuvo esta opinión durante toda su vida»} (Weigall, 1922, pág. 103).

14 «No se debía oír hablar más de Osiris ni de su reino» (Erman, 1905, pág. 70). — «*Osiris is completely ignored. He is never mentioned in any record of Ikhnaton or in any of the tombs at Amarna*» {«A Osiris se lo ignora por completo. Jamás se lo menciona en ningún documento de Ikhnatón ni en ninguna de las tumbas de Amarna»} (Breasted, 1934, pág. 291).

henu Adonai Ejod».[15] Si el nombre del egipcio Atón (o Atum) no suena parecido a la palabra hebrea Adonai {Señor} y al nombre del dios sirio Adonis por mera casualidad, sino en virtud de una comunidad primordial de lengua y de sentido, uno podría traducir así aquella fórmula judía: «Escucha, Israel, nuestro dios Atón (Adonai) es el único Dios».* Por desdicha, no tengo competencia alguna para responder esta cuestión; además, muy poco pude hallar en la bibliografía sobre esto.[16] Pero es improbable que nuestra tarea vaya a resultarnos tan fácil. Por otra parte, hemos de volver otra vez a los problemas del nombre de Dios.

Tanto las semejanzas como las diferencias entre ambas religiones se echan de ver bien, pero no nos brindan mayor esclarecimiento. Las dos son formas de un monoteísmo riguroso, y de antemano uno se inclinará a reconducir a este rasgo fundamental las coincidencias entre ellas. El monoteísmo judío tiene en muchos puntos un comportamiento más áspero que el egipcio: por ejemplo, su total prohibición de las artes figurativas. La diferencia esencial reside —prescindiendo del nombre de Dios— en que a la religión judía le falta por completo el culto solar, en que la egipcia se apuntalaba todavía. Habíamos recibido la impresión, en nuestro examen comparativo con la religión popular egipcia, de que en la diversidad entre ambas habría participado, además de la oposición de principio, una contradicción deliberada. Ahora bien, esa impresión nuestra parece justificarse si en aquel examen comparativo sustituimos la religión judía por la de Atón, desarrollada por Ikhnatón, como sabemos, en voluntaria enemistad contra la religión popular. Con derecho nos asombrábamos de que la religión judía no quisiera saber nada del más allá ni de la vida tras la muerte, pues —decíamos— esa doctrina habría sido conciliable aun con el monoteísmo más riguroso. Tal asombro se disipa si de la religión judía nos remontamos a la de Atón y suponemos que esa desautorización procedía de esta última; en efecto, para Ikhnatón ello era una necesidad en su combate

[15] [*Deuteronomio*, 6: 4.]

* {Versión de Casiodoro de Reina (Sociedades Bíblicas Unidas): «Oye, Israel: Jehová nuestro Dios, Jehová uno es». Biblia de Jerusalén: «Escucha, Israel: Yahvé es nuestro Dios, sólo Yahvé».}

[16] Sólo algunos pasajes en Weigall (1922, págs. 12 y 19): «El dios Atum, que designaba a Re como el Sol poniente, quizá fuera del mismo origen que Atón, universalmente venerado en el norte de Siria», y «acaso una reina extranjera, junto con su séquito, se sintiera a causa de ello más atraída por Heliópolis que por Tebas». [El nexo entre Atum y Atón sugerido por Weigall no goza de aceptación general entre los egiptólogos.]

contra la religión popular, en la que el dios de la muerte, Osiris, desempeñaba un papel quizá mayor que cualquiera de los dioses del mundo superior. La coincidencia de la religión judía con la de Atón en este importante punto es el primer argumento fuerte en favor de nuestra tesis. Veremos que no es el único.

Moisés no sólo dio a los judíos una religión nueva: con igual certeza se puede aseverar que introdujo entre ellos la costumbre de *la circuncisión*. A este hecho, que tiene una significatividad decisiva para nuestro problema, nunca se le ha otorgado su valor. Es cierto que el testimonio bíblico lo contradice en varios pasajes; por una parte, reconduce la circuncisión a la época de los padres primordiales, como signo de la alianza entre Dios y Abraham; por la otra, en un pasaje de notable oscuridad, narra que Dios se encolerizó con Moisés por haber omitido este el uso sagrado,* [17] quería por eso darle muerte, y la esposa de Moisés, una madianita, salvó de la cólera de Dios a su marido ejecutando con rapidez la operación.[18] Pero son desfiguraciones; no deben despistarnos: más adelante lograremos inteligir sus motivos. Lo cierto es que para la pregunta sobre la procedencia de la costumbre de la circuncisión entre los judíos hay una sola respuesta: les vino de Egipto. Herodoto, el «padre de la historia», nos dice que regía allí desde tiempos remotos,[19] y sus indicaciones han sido corroboradas por momias que se han hallado, y aun por figuraciones en las paredes de ciertas tumbas. Según lo que sabemos, ningún otro pueblo del Mediterráneo oriental practicaba esta costumbre; sobre los semitas, babilonios, sumerios, cabe suponer con certeza que no eran circuncisos. Acerca de los naturales de Canaán, la propia historia bíblica nos lo dice; es la premisa para el desenlace de la aventura de la hija de Jacob con el príncipe de Sichem.[20] Podemos rechazar, como carente de todo asi-

* {Con su hijo Guersom.}

17 [Sobre el empleo de la palabra «*Heilig*» {«sagrado», «santo»} por Freud, cf. *infra*, pág. 116, *n.* 13.]

18 [*Génesis*, 17: 9 y sigs., y *Exodo*, 4: 24 y sigs. Véase *infra*, pág. 43, la explicación del episodio.]

19 [Herodoto, *Los nueve libros de la historia*, libro II, capítulo 104.]

20 [*Génesis*, 34.] Cuando procedemos de manera tan despótica y arbitraria con la tradición bíblica, aduciéndola para corroboración donde nos conviene y desestimándola sin reparos donde ella nos contradice, bien sabemos que nos estamos exponiendo a una seria crítica metodológica, y debilitamos la fuerza probatoria de nuestros desarrollos. Pero es la única manera en que puede uno tratar un material del que sabe con certeza que su confiabilidad está muy menoscabada por el influjo de unas tendencias desfiguradoras. Uno

dero, la posibilidad de que los judíos establecidos en Egipto adoptaran por otro camino, no a raíz del magisterio religioso fundacional de Moisés, la costumbre de circuncidarse. Entonces, demos por establecido que la circuncisión se practicaba en Egipto como una costumbre popularmente difundida, y aceptemos por un momento el supuesto corriente de que Moisés era un judío que pretendía liberar a sus compatriotas del tributo egipcio y conducirlos fuera del país para que desarrollaran una existencia nacional autónoma y conciente de sí —lo cual aconteció, en efecto—; ¿qué sentido podía tener que al mismo tiempo les impusiera una gravosa costumbre que en cierta medida los convertía en egipcios, que no podía menos que mantener siempre vivo su recuerdo de Egipto, cuando la aspiración de Moisés sólo podía ir dirigida a lo contrario: que su pueblo se enajenara del país de la servidumbre y venciera la añoranza por las «ollas de Egipto»? No; aquel hecho de que partimos y el supuesto que le agregamos son tan inconciliables entre sí que uno encuentra osadía para extraer la conclusión· Si Moisés no sólo dio a los judíos una religión nueva, sino también el mandamiento de la circuncisión, él no era un judío, sino un egipcio; entonces, es probable que la religión mosaica fuera una religión egipcia, y, por oposición a la popular, sería la de Atón, con la cual en verdad la posterior religión judía coincide en algunos puntos notables.

Hemos apuntado ya que nuestro supuesto de no ser Moisés judío, sino egipcio, crea un nuevo enigma. La manera de obrar que parecía bien entendible en el judío se vuelve incomprensible en el egipcio. Pero si ahora situamos a Moisés en la época de Ikhnatón, y lo vinculamos con este faraón, aquel enigma se disipa, y se revela la posibilidad de una motivación que da respuesta a todas nuestras preguntas. Partamos de la premisa de que era Moisés un hombre noble y de alta posición, acaso realmente, como lo afirma la saga, un miembro de la casa real. Sin duda era conciente de sus grandes capacidades, ambicioso y activo; quizás hasta se le insinuaba la meta de ser un día el jefe de su pueblo, gobernar el reino. Allegado al faraón, era un partidario convencido de la religión nueva, cuyas ideas fundamentales había hecho suyas. A la muerte del rey, y sobrevenida la reacción, vio destruidas todas sus esperanzas y perspectivas; si no quería abjurar de sus convicciones, a él caras, Egipto

espera conseguir más tarde cierta legitimidad si cae sobre el rastro de aquellos motivos secretos. Certeza no se podrá alcanzar, y por lo demás tenemos derecho a decir que los otros autores han procedido de la misma manera.

ya no tenía nada más que ofrecerle: había perdido su patria. En este aprieto halló una insólita salida. El soñador Ikhnatón se había enajenado de su pueblo, y dejó que se le desmembrara su imperio mundial. Era acorde a la naturaleza enérgica de Moisés fundar un nuevo reino, hallar un nuevo pueblo a quien donarle la religión que los egipcios desdeñaron. Bien se lo discierne: era un intento heroico de cuestionar al destino, de resarcirse, en esos dos sentidos, de las pérdidas que le había traído la catástrofe {*Katastrophe*} * de Ikhnatón. Acaso por ese tiempo era él virrey de aquella provincia fronteriza (distrito) en que se habían asentado ciertas estirpes semíticas (¿todavía en tiempos de los hicsos?).[21] Y las escogió para que fueran su nuevo pueblo. ¡Una decisión histórica de alcance universal![22] Se puso de acuerdo con ellos, asumió su jefatura, procuró su emigración «con mano fuerte».[23] En total oposición a la tradición bíblica, cabría suponer que el éxodo se consumó de manera pacífica y sin mediar persecución alguna. La autoridad de Moisés lo posibilitaba, y en ese momento no existía un poder central que se lo pudiera estorbar.

De acuerdo con esta construcción nuestra, el éxodo de Egipto ocurrió en el lapso entre 1358 y 1350 a. C., o sea tras la muerte de Ikhnatón y *antes* que Haremhab restableciera la autoridad estatal.[24] La meta de la migración sólo podía ser la tierra de Canaán. Allí, tras la quiebra del imperio egipcio, habían irrumpido grupos de belicosos arameos en tren de conquista y pillaje, mostrando de ese modo dón-

* {Otros textos de Freud sugieren la asimilación de esta palabra de etimología griega a «*Untergang*», «sepultamiento» (p. ej., el «sepultamiento del complejo de Edipo»).}

21 [Confuso período, unos doscientos años anterior a la época de Ikhnatón, durante el cual gobernó en el norte de Egipto un pueblo semítico, los hicsos («reyes pastores»).]

22 Si Moisés era un alto funcionario, ello nos facilita entender el papel de caudillo que desempeñó entre los judíos; si era un sacerdote, su carácter de tal lo habría ayudado a presentarse como fundador de una religión. En ambos casos, no habría hecho sino prolongar su cargo anterior. Un príncipe de la casa real bien podía ser ambas cosas, gobernador y sacerdote. En el relato de Flavio Josefo (*Antigüedades judías*) —quien acepta la saga de abandono, aunque parece conocer tradiciones diversas de las bíblicas—, Moisés, como general egipcio, lleva adelante una victoriosa campaña militar en Etiopía.

23 [*Éxodo*, 13: 3, 14 y 16.]

24 O sea, un siglo antes de lo que suponen la mayoría de los historiadores, que lo sitúan en la dinastía decimonovena, bajo Merneptah. O quizás algo más tarde, pues la historiografía oficial [egipcia] parece haber computado el Interregno dentro del período de gobierno de Haremhab. [Cf. *infra*, pág. 47.]

de un pueblo valeroso podía conseguir un nuevo patrimonio territorial. Tenemos noticia de estos guerreros por las cartas halladas en 1887 en el archivo de las ruinas de Amarna. En ellas se los llama «*habiru*», y ese nombre, no se sabe cómo, pasó a los invasores judíos que llegaron después —«hebreos»—. Al sur de Palestina, en Canaán, moraban también aquellas estirpes que tenían el más cercano parentesco con los judíos ahora emigrantes de Egipto.

La motivación que hemos colegido para el éxodo como un todo alcanza también a la institución de la circuncisión. Es conocida la conducta de los seres humanos, pueblos e individuos, frente a este uso de antigüedad primordial, que apenas si es comprendido ya. A quienes no lo practican les parece muy extraño, y los asusta un poco; en cuanto a los otros, los que han adoptado la circuncisión, están orgullosos de ella. Se sienten elevados, como ennoblecidos, y miran con desprecio a los demás, estimándolos impuros. Todavía hoy el turco insulta al cristiano diciéndole «perro no circunciso». Es creíble que Moisés, circuncidado él mismo como egipcio, compartiera esta actitud. Los judíos con quienes abandonó la patria debían ser para él un sustituto mejor de los egipcios que dejaba atrás, en el país. De ningún modo podían irles en zaga. Quería hacer de ellos un «pueblo santo», según lo dice de manera expresa el propio texto bíblico,[25] y como signo de esa santificación les impuso aquella costumbre que por lo menos los igualaba a los egipcios. Además, no podía dejar de congratularse de que un signo así los aislara y les impidiera mezclarse con los pueblos extranjeros hacia quienes debía llevarlos su migración, así como los propios egipcios se habían segregado de todos los extranjeros.[26]

[25] [*Exodo*, 19: 6, y *Deuteronomio*, 7: 6. Cf. *infra*, pág. 116.]

[26] Herodoto, quien visitó Egipto hacia 450 a. C., traza en su relación del viaje una caracterización del pueblo egipcio que presenta asombrosa semejanza con notorios rasgos del posterior judaísmo: «Son en todos los puntos muchísimo más piadosos que los demás hombres, de quienes los separan además numerosas costumbres. Así, la circuncisión, que fueron los primeros en introducir por razones de pureza; además, su horror a los cerdos, que sin duda se debe a que Set había herido a Horus en figura de un cerdo negro; y por último, y sobre todo, su veneración hacia las vacas, que ellos no comen ni sacrifican porque eso importaría una afrenta para Isis, la de los cuernos de vaca. Por eso ningún egipcio ni egipcia besarían a un griego, ni usarían su asador o su caldero, ni comerían de la carne de un buey purificado (en lo demás) que se hubiera cortado con un cuchillo griego (...) Miraban despreciativamente, con orgullo y estrechez mental, a los demás pueblos, que eran impuros y no estaban tan cerca de los dioses como ellos». (Según

Sin embargo, la tradición judía se comportó más tarde como oprimida por la inferencia que nosotros acabamos de desarrollar. De admitirse que la circuncisión era una costumbre egipcia introducida por Moisés, importaba ello casi reconocer que la religión por él trasmitida había sido también egipcia. Pero se tenían buenas razones para desmentir este hecho; y en consecuencia, fue preciso contradecir también la relación de cosas con respecto a la circuncisión.

4

En este punto espero que se me habrá de hacer un reproche. Según mi construcción, Moisés, el egipcio, se sitúa en la época de Ikhnatón; de las circunstancias políticas del país en esa época se deduce su decisión de asimilarse al pueblo judío, y la religión que él dona o impone a sus protegidos se discierne como la de Atón, que acababa de ser quebrantada en el propio Egipto: se me dirá, pues, que a este edificio de conjeturas yo lo he presentado con una precisión excesiva, no fundamentada en el material. Opino que el reproche es injustificado. Ya en mis palabras introductorias puse de relieve el aspecto de la duda, por así decir lo coloqué antes del paréntesis, y entonces tengo derecho a ahorrarme el repetirlo en cada término dentro del paréntesis.[27]

Proseguiré la elucidación con algunas de mis propias puntualizaciones críticas. La pieza nuclear de nuestra tesis, la dependencia del monoteísmo judío respecto de aquel episodio monoteísta de la historia de Egipto, ha sido columbrada e indicada por diversos autores. Omito reproducir aquí estas voces, pues ninguna de ellas sabe señalar el camino por el cual se habría consumado ese influjo. Si para nosotros este último permanece anudado a la persona de Moisés, es cierto que cabe sopesar también posibilidades diversas de la que hemos preferido. Es imposible suponer que el abatimiento de la religión oficial de Atón acabara por completo

Erman, 1905, pág. 181.) [Erman resume allí los capítulos 36 a 47 del libro II de Herodoto.] — Desde luego, no olvidemos los paralelismos que existen en la vida del pueblo hindú. ¿Y quién habrá inspirado al poeta judío H. Heine para que, en el siglo XIX d. C., se lamentase de su religión como «la plaga que se arrastra desde el valle del Nilo, esa insana creencia del Egipto antiguo»? [Del poema «Das neue Israelitische Hospital zu Hamburg» {El nuevo hospital judío en Hamburgo}, *Zeitgedichte*, XI.]

[27] [Símil tomado del álgebra, naturalmente.]

con la corriente monoteísta en Egipto. La escuela sacerdotal de On, de la que había surgido, resistió la catástrofe, y todavía generaciones después de Ikhnatón pudo proseguir su ilación de pensamiento {*Gedankengang*}. Entonces, la hazaña de Moisés es concebible aunque no hubiera vivido en la época de Ikhnatón ni experimentado su influjo personal; bastaría con haber sido seguidor o aun miembro de la escuela de On. Esta posibilidad desplazaría el punto temporal del éxodo y lo situaría más próximo a la fecha que se suele admitir (en el siglo XIII a. C.), pero que no tiene en su favor nada más que la recomiende. Así se arruinaría la intelección de los motivos de Moisés, y el éxodo ya no estaría facilitado por la anarquía reinante en el país. Los reyes que siguieron, de la dinastía decimonovena, ejercieron un gobierno fuerte. Las condiciones externas e internas propicias al éxodo se conjugan sólo en la época inmediatamente posterior a la muerte del rey herético.

Los judíos poseen una abundante literatura extrabíblica, donde uno halla las sagas y mitos que en el curso de los siglos se formaron en torno de la grandiosa figura de su primer caudillo y fundador de su religión, glorificándola y oscureciéndola a la vez. Acaso dispersos en este material haya fragmentos de buena tradición que no hallaron sitio en el Pentateuco. Una de estas sagas describe en expresivos términos cómo la ambición de Moisés se exteriorizaba ya en su infancia. Cierta vez que el faraón lo alzó en sus brazos y, jugando, lo levantó bien alto, el niñito de tres años le arrebató la corona de la cabeza y se la colocó en la propia. El rey se espantó de este augurio y no dejó de inquirir a sus sabios sobre el asunto.[28] En otra parte se narran unas victoriosas hazañas guerreras que consumó en Etiopía como general egipcio, y a ello se anuda su huida de Egipto, pues debía temer la envidia de un partido de la corte o del mismo faraón. El propio relato bíblico atribuye a Moisés algunos rasgos a los que uno otorgaría veracidad. Lo describe como colérico, irascible; presa de indignación, da muerte al brutal capataz que maltrata a un trabajador judío, tal como en su enojo por la apostasía del pueblo hace pedazos las Tablas de la Ley que recibiera de Dios en el monte [Sinaí];[29] y aun Dios mismo lo castiga, al final, a causa de un acto de impaciencia (no se nos dice cuál).[30] Como un rasgo así no se

[28] En Josefo hallamos esta misma anécdota, con leves variantes.

[29] [*Exodo*, 2: 11-12 y 32: 19.]

[30] [Si se refiere a la prohibición de entrar en la Tierra Prometida (*Deuteronomio*, 34: 4), la explicación era, en verdad, que Moi-

prestaba a la glorificación, acaso respondiera a la verdad histórico-vivencial {*historisch*}. Tampoco se puede rechazar la posibilidad de que muchos de los rasgos de carácter que los judíos imprimieron en la temprana representación de su Dios, llamándolo celoso, severo e implacable, provinieran en el fondo del recuerdo de Moisés, considerando que en realidad este hombre, y no un Dios invisible, los había sacado de Egipto.

Otro rasgo que se le adscribe posee particulares títulos para nuestro interés. Se dice que era «torpe de lengua», o sea, que tenía una inhibición de lenguaje o un defecto vocal, de suerte que en sus presuntos tratos con el faraón necesitó que lo auxiliara Aarón, de quien se nos dice que es su hermano.[31] Acaso también esto sea una verdad histórica, y constituiría un deseable aporte para animar la fisonomía del grande hombre; pero es posible que tenga un significado diverso y más importante. Quizás esa noticia refiera con leve desfiguración el hecho de que Moisés hablaba una lengua diferente que sus neo-egipcios semitas y era incapaz de tratar sin intérprete con ellos, al menos al comienzo de sus vínculos. Por tanto, otra confirmación de la tesis: Moisés era egipcio.

Ahora bien, parece que nuestro trabajo ha alcanzado un término provisional. De nuestro supuesto de que Moisés era egipcio, esté o no demostrado, no podemos por ahora deducir nada más. En cuanto al relato bíblico sobre Moisés y el éxodo, ningún historiador puede considerarlo sino como una piadosa pieza de ficción en la cual —al servicio de sus propias tendencias— ha sido refundida una tradición remota. Desconocemos la letra originaria de esa tradición; en cuanto a las tendencias que la desfiguraron, nos gustaría colegirlas, pero nuestra ignorancia de los procesos históricos vividos {*historisch*} nos deja a oscuras. No puede extraviarnos, pues, que nuestra reconstrucción se oponga al relato bíblico no dejando espacio alguno para muchos de sus ornamentos, como las diez plagas, el cruce del Mar Rojo o el solemne estatuto de las leyes en el monte Sinaí. En cambio, no ha de sernos indiferente hallarnos en contradicción con los resultados de la investigación historiográfica positiva de nuestro tiempo.

Estos historiadores recientes, como exponente de los cuales reconoceríamos a E. Meyer (1906), siguen al relato bíblico en un punto decisivo. También ellos opinan que las

sés había mostrado su impaciencia al golpear la peña con su vara, en lugar de hablarle (*Números*, 20: 11-12.).]

[31] [*Exodo*, 4: 10 y 14.]

estirpes judías de las que surgiría luego el pueblo de Israel adoptaron en cierto momento una religión nueva. Pero este suceso no se consumó en Egipto, tampoco al pie de un monte en la península del Sinaí, sino en un lugar que se llama Meribat-Qadesh,* un oasis singularizado por su abundancia de manantiales y fuentes en la faja de tierra que se extiende al sur de Palestina, entre la salida oriental de la península del Sinaí y el borde occidental de Arabia.[32] Allí adoptaron el culto de un dios Yahvé, probablemente de la estirpe arábiga de los madianitas, que vivían en esa comarca. Acaso otras estirpes vecinas eran también seguidoras de este dios.

Yahvé era, con seguridad, un dios volcánico. Ahora bien, como se sabe, en Egipto no hay volcanes y tampoco los montes de la península del Sinaí han sido nunca volcánicos; en cambio, se hallan volcanes, acaso activos hasta épocas tardías, a lo largo de la costa occidental de Arabia. Por tanto, uno de esos montes tiene que haber sido el Sinaí-Horeb, concebido como la morada de Yahvé.[33] A pesar de las refundiciones sufridas por el informe bíblico, es posible, según Meyer, reconstruir la imagen originaria del carácter de este dios: es un demonio ominoso, sediento de sangre, que ronda por las noches y teme la luz del día.[34]

El mediador entre Dios y el pueblo en esta fundación religiosa es llamado Moisés. Es yerno del sacerdote madianita Jethro, y guardaba los rebaños de este cuando recibió el llamado divino. Y allí mismo, en Qadesh, es visitado por Jethro, quien le imparte enseñanzas.[35]

Aunque Meyer dice no haber dudado nunca de que la historia de la residencia en Egipto y de la catástrofe de los egipcios contiene algún núcleo histórico,[36] es evidente que no sabe cómo situar y valorar el hecho por él reconocido. Sólo a la costumbre de la circuncisión está dispuesto

* {«Qadés» en el original; también se lo conoce como «Kadesh» o «Cadés».}

[32] [Su ubicación precisa es incierta, aunque probablemente se hallara en lo que ahora se conoce como el Neguev, más o menos en la misma latitud que Petra pero unos ochenta kilómetros más hacia el oeste. No debe confundírselo con la ciudad siria de Kadesh, al norte de Palestina, mejor conocida a causa de la renombrada victoria que tuvo allí Ramsés II sobre los hititas.]

[33] En algunos pasajes del texto bíblico ha quedado que Yahvé descendió del Sinaí hasta Meribat-Qadesh. [P. ej., *Deuteronomio*, 1: 19. — «Sinaí» y «Horeb» son distintos nombres con que se designa habitualmente el mismo monte.]

[34] Meyer, 1906, págs. 38 y 58.

[35] [*Exodo*, 3: 1 y 18: 2-27.]

[36] Meyer, 1906, pág. 49.

a derivarla de Egipto. Enriquece nuestra anterior argumentación mediante dos importantes referencias. La primera, que Josué exhorta al pueblo a circuncidarse «para quitarse el oprobio [o sea, el desdén] de los egipcios»;[37] la segunda, una cita de Herodoto, según la cual «los propios fenicios (sin duda los judíos) y los sirios de Palestina admiten haber aprendido de los egipcios la costumbre».[38] Pero Meyer ha dejado menos sitio para un Moisés egipcio: «El Moisés de quien tenemos noticia es el antepasado de los sacerdotes de Qadesh, vale decir, una figura de la saga genealógica que mantiene relación con el culto, no una personalidad histórica {*geschichtlich*}. Y por otra parte (salvo los que aceptan a pie juntillas la tradición como verdad histórica), ninguno de quienes lo consideran una figura histórica lo ha llenado de contenido, cualquiera que fuese este, ni ha sabido presentarlo como una individualidad concreta, ni indicar algo que él hubiera creado o que constituiría su obra histórica».[39]

En cambio, no se cansa de destacar el vínculo de Moisés con Qadesh y Madián: «La figura de Moisés, íntimamente enlazada a Madián y a los sitios de culto en el desierto».[40] «Ahora bien, esta figura de Moisés se conecta de manera inseparable con Qadesh (Massá y Meribá),[41] y su situación como yerno del sacerdote madianita proporciona el complemento. Por el contrario, su conexión con el éxodo y la íntegra historia de su juventud son de todo punto secundarias y simples consecuencias de haber sido entramado Moisés en una historia legendaria de secuencia coherente».[42] Puntualiza, además, que todos los motivos contenidos en la historia de la juventud de Moisés se abandonan más tarde: «Moisés en Madián ya no es un egipcio, nieto del faraón, sino un pastor a quien Yahvé se revela. En los relatos sobre las plagas nada se dice de sus antiguas vinculaciones, y eso que habría sido de gran efecto; también se ha olvidado por completo la orden de matar a los niños varones israelitas.[43] En el éxodo y el sepultamiento {*Untergang*} de los egipcios, Moisés no desempeña papel alguno, y ni siquiera se lo

37 [*Josué*, 5: 9.]

38 Meyer, 1906, pág. 449. [Cita tomada de Herodoto, *Los nueve libros de la historia*, libro II, capítulo 104.]

39 Meyer, 1906, pág. 451 [*n.*].

40 *Ibid.*, pág. 49.

41 [Estos parecen ser los nombres de los manantiales de Qadesh. Cf. *Exodo*, 17: 7.]

42 Meyer, 1906, pág. 72.

43 [*Exodo*, 1: 16 y 22.]

menciona. El carácter heroico, presupuesto en la saga de su infancia, le falta por completo al Moisés posterior; ya es sólo el hombre de Dios, un taumaturgo provisto por Yahvé de poderes sobrenaturales...».[44]

No podemos nosotros poner en entredicho la impresión de que este Moisés de Qadesh y Madián, a quien la propia tradición pudo atribuirle erigir a una serpiente de metal como dios curativo,[45] es muy otro de aquel gran señor egipcio por nosotros inferido, el que reveló al pueblo una religión de la que se proscribían de la manera más rigurosa toda magia y todo ensalmo. Acaso nuestro Moisés egipcio no se diferencia menos del Moisés madianita que el dios universal Atón de Yahvé, aquel demonio que habitaba en la montaña de los dioses. Y entonces, si hemos de dar algún crédito a las averiguaciones de los historiadores recientes, habremos de admitir que se nos ha roto por segunda vez el hilo que pretendíamos devanar desde el supuesto de que Moisés era egipcio. Esta vez, según parece, sin esperanza de volver a anudarlo.

5

Pero, inesperadamente, torna a presentársenos una salida. Los empeños por discernir en Moisés una figura que rebase al sacerdote de Qadesh y por confirmar una grandiosidad que la tradición le alaba no se han aquietado después de Meyer (cf. Gressmann[46] y otros). En 1922, Ernst Sellin ha hecho un descubrimiento que cobra decisivo influjo sobre nuestro problema. En el profeta Oseas (segunda mitad del siglo VIII a. C.) encontró los indicios inequívocos de una tradición cuyo contenido es que Moisés, el fundador de la religión, halló violento fin en una revuelta de su pueblo, díscolo y contumaz, que al mismo tiempo repudió la religión por él fundada. Ahora bien, esta tradición no se limita a Oseas; retorna en la mayoría de los profetas siguientes y, más todavía, según Sellin, se convirtió en la base de todas las ulteriores expectativas mesiánicas. Al término del exilio babilónico, se desarrolló en el pueblo judío la esperanza de que volviera de entre los muertos aquel tan ignominiosamente asesinado, y condujera a su arrepentido

[44] Meyer, 1906, pág. 47.
[45] [*Números*, 21: 9.]
[46] [Gressmann, 1913.]

pueblo *—acaso no sólo a este—* al reino de la bienaventuranza duradera. No han de ocuparnos aquí los evidentes vínculos con el destino de un fundador de religión que después advendría.

Desde luego, tampoco en este caso estoy en condiciones de decidir si Sellin ha interpretado de manera correcta los pasajes proféticos. Pero si está en lo cierto, es lícito atribuir credibilidad histórica a la tradición por él discernida; en efecto, tales cosas no se inventan {*erdichten*} con facilidad. Para ello falta un motivo asible y, por otra parte, si realmente acontecieron, bien se comprende que se las quiera olvidar. No necesitamos admitir todos los detalles de la tradición. A juicio de Sellin, debe designarse a Schittim, en la Trasjordania, como el sitio donde se produjo el asesinato de Moisés. Enseguida veremos que esa localidad es inadmisible para nuestras consideraciones.

De Sellin tomamos el supuesto de que el Moisés egipcio fue asesinado por los judíos, quienes abandonaron la religión que él introdujo. Ese supuesto nos permite seguir devanando nuestros hilos sin contradecir unos creíbles resultados de la investigación histórica. Pero en lo demás osamos mantener independencia respecto de los autores, y «seguir la propia senda» de una manera autónoma. El éxodo de Egipto sigue siendo nuestro punto de partida. Debió de haber sido un número considerable de personas el que abandonara el país con Moisés; un grupo pequeño no habría merecido los afanes de este hombre ambicioso que aspiraba a la grandeza. Es probable que los inmigrantes permanecieran en el país el tiempo suficiente para convertirse en un pueblo de nutridas filas. Mas no erraremos, ciertamente, si, con la mayoría de los autores, suponemos que sólo una fracción del posterior pueblo judío experimentó los acontecimientos de Egipto. Con otras palabras: la estirpe que regresaba de Egipto se reunió luego, en la faja de tierra situada entre aquel país y Canaán, con otras estirpes emparentadas, allí establecidas hacía largo tiempo. Esa unión, de la cual surgió el pueblo de Israel, se expresó adoptando una religión nueva, común a todas las estirpes: la de Yahvé; suceso este que según Meyer [47] se consumó en Qadesh bajo influjo madianita. Tras ello, el pueblo se sintió con fuerzas bastantes para invadir el país de Canaán. Pues bien; con este curso de los hechos no se concilia que la catástrofe de Moisés y de su religión ocurriera en la Trasjordania: tuvo que acontecer mucho antes de aquella unificación.

[47] [Meyer, 1906, págs. 60 y sigs.]

Es cosa cierta que elementos asaz diversos confluyeron en la edificación del pueblo judío. Pero la mayor diferencia entre estas estirpes no pudo menos que ser esta: que hubieran co-vivenciado o no la estadía en Egipto, y lo que a ella siguió. Atendiendo a este punto, se puede decir que la nación procedía de la reunión de dos elementos; y en consonancia con este hecho se sitúa su separación, tras un breve período de unidad política, en dos fragmentos: el reino de Israel y el reino de Judea. El acontecer histórico {*Geschichte*} ama tales restauraciones en que se deshacen fusiones tardías, y anteriores divorcios salen de nuevo a la luz. Consabido es el ejemplo más notable de ello: la Reforma, que tras un intervalo de más de un milenio saca a la luz la frontera entre la Germania que antaño devino romana y la Germania que había preservado su independencia. Para el pueblo judío no podríamos probar nosotros una reproducción tan fiel del antiguo estado de cosas; nuestra noticia sobre esos tiempos es demasiado incierta para permitirnos afirmar que en el reino del Norte se reencontraron los allí avecindados desde siempre, y en el del Sur los que regresaron de Egipto, pero la posterior separación no puede haber dejado de entramarse con la soldadura anterior. Es probable que los antaño egipcios fueran menos numerosos que los otros, pero demostraron ser los más fuertes en lo cultural; ejercieron un influjo mayor sobre el ulterior desarrollo del pueblo porque traían consigo una tradición que faltaba a los otros.

Y quizás otra cosa aún, más asible que una tradición. Entre los mayores enigmas de la historia judía se incluye el origen de los levitas. Se los deriva de una de las doce tribus de Israel, la tribu de Levi, pero ninguna tradición ha osado indicar dónde se asentaba en su origen esta tribu o qué parte se le asignó en el conquistado país de Canaán. Ocupan los más importantes cargos sacerdotales. Sin embargo, se diferencian de los sacerdotes: un levita no es necesariamente un sacerdote; tampoco es el nombre de una casta. Nuestra premisa sobre la persona de Moisés nos sugiere una explicación. No es creíble que un gran señor como Moisés entrara sin acompañantes en ese pueblo para él extranjero. Sin duda trajo consigo su séquito, sus partidarios más próximos, sus escribas, sus criados. Y estos fueron originariamente los levitas. Lo que la tradición afirma, que Moisés era un levita, parece una trasparente desfiguración del estado de cosas: los levitas eran la gente de Moisés. Esta solución viene sustentada por el hecho, que mencioné en mi ensayo anterior, de que sólo entre los levitas siguen apareciendo más tarde

nombres egipcios.[48] Cabe suponer que buen número de esta gente de Moisés escapó a la catástrofe que se abatió sobre él y la religión que él fundó. En las siguientes generaciones se multiplicaron, se fusionaron con el pueblo dentro del cual vivían, pero permanecieron fieles a su señor, guardaron su memoria y cultivaron la tradición de sus enseñanzas. En la época de la reunión con los fieles de Yahvé, eran una minoría influyente, con superioridad cultural sobre las otras.

Establezco este supuesto provisional: entre el sepultamiento {*Untergang*} de Moisés y la fundación religiosa de Qadesh trascurrieron dos generaciones, y hasta quizás un siglo. No veo ningún camino que nos permita decidir si los neoegipcios, como me gustaría llamarlos para distinguirlos —vale decir, los que regresaban—, se encontraron con sus parientes por estirpe después que estos ya habían adoptado la religión de Yahvé, o antes. Esto último se puede considerar más verosímil. Pero no introduce diferencia alguna en el resultado final. Lo que sucedió en Qadesh fue una solución de compromiso en que es inequívoca la participación de la estirpe de Moisés.

Tenemos derecho a invocar de nuevo aquí el testimonio de la circuncisión, que ya repetidas veces, por así decir como un fósil de referencia, nos ha prestado los más importantes servicios. Esta costumbre pasó a ser un mandamiento también en la religión de Yahvé, y como se enlaza de manera indisoluble con Egipto, el aceptarla sólo pudo ser una concesión a la gente de Moisés —o a los levitas entre ellos— que no quería renunciar a este signo de su santificación [pág. 29]. Era lo que pretendían rescatar de su antigua religión, y a cambio estaban dispuestos a aceptar la nueva divinidad y cuanto de ella referían los sacerdotes de Madián. Es posible que impusieran además otras concesiones. Ya hemos consignado que el ritual judío prescribía limitaciones en el uso del nombre de Dios. En vez de «Yahvé», se debía decir «Adonai». Parece sugerente introducir este precepto dentro de nuestra trama, pero es una conjetura que carece de otro asidero. Como se sabe, la prohibición respecto del nombre de Dios constituye un tabú de antigüedad primordial. Uno no comprende por qué se refrescaría justamente en la ley judía; no está excluido que ello aconteciera bajo el influjo de un nuevo motivo. No debe creerse que la

[48] [No existe tal mención anterior; sin duda, Freud la eliminó en el curso de sus revisiones del libro. Véase, empero, mi agregado a la nota de pág. 15.] Este supuesto se concilia bien con las referencias de Yahuda (1929) sobre el influjo egipcio en la antigua literatura judía.

prohibición se cumpla de modo consecuente; para la formación de nombres de pila teóforos (vale decir, compuestos), se podía emplear el nombre de Dios Yahvé (Johanán, Jehú, Josué).* Pero con este nombre ocurría un caso particular. Es sabido que la investigación crítica de la Biblia acepta dos fuentes escritas para el Hexateuco.[49] Son designadas «Y» y «E» porque para el nombre de Dios una emplea «Yahvé» y la otra «Elohim». Y este último, no «Adonai»; pero considérese lo que señala uno de nuestros autores: «Los nombres diferentes son el nítido signo distintivo de dioses diversos en su origen».[50]

Hemos considerado que el conservar la circuncisión era prueba de que en la fundación religiosa de Qadesh se produjo una solución de compromiso. Dilucidamos su contenido a partir de los informes coincidentes de «Y» y «E», que por tanto se remontan en este punto a una fuente común (a una tradición escrita u oral). La tendencia rectora era demostrar la grandeza y el poder del nuevo Dios Yahvé. Como la gente de Moisés asignaba tan alto valor a su vivencia del éxodo de Egipto, hubo que atribuirle a Yahvé ese acto libertador, y el suceso fue provisto de unos adornos que testimoniaban la terrible grandiosidad del dios volcánico, como la columna de humo [nube] que por la noche se mudaba en una columna de fuego, la tormenta que secó por un instante el Mar Rojo de suerte que los perseguidores se ahogaron con las masas de agua que volvían.[51] De ese modo el éxodo y la fundación religiosa se aproximaban entre sí, y se desmentía el largo intervalo que los había separado; tampoco la dación de la Ley se cumplía en Qadesh, sino al pie del monte de Dios bajo los signos de una erupción volcánica. Pero esta presentación cometía grave injusticia a la memoria de Moisés; había sido él, no el dios volcánico, quien libertara al pueblo de su prisión egipcia. Se le debía un resarcimiento, y se lo halló trasladando a Moisés hasta Qadesh o hasta el Sinaí-Horeb, en remplazo de los sacerdotes madianitas. Que mediante esta solución se satisfacía una segunda tendencia, de irrechazable imperio, es cosa que elucidaremos más adelante. De esta manera se producía, por así decir, una compensación: Yahvé, quien moraba sobre un monte de Madián, era extendido hacia Egipto y, a cambio, la existencia y la actividad de Moisés se prolongaban hacia Qadesh y la Trasjordania. Fue fusionado, así,

* {En estas grafías, la «J» tiene igual pronunciación que la «Y».}
[49] [Esto se trata con más detalle *infra*, pág. 41.]
[50] Gressmann, 1913, pág. 54.
[51] [*Exodo*, 13: 21 y 14: 21-8.]

con la persona del posterior fundador de religión, el yerno del madianita Jethro, a quien prestó su nombre de Moisés. Pero sobre este otro Moisés no sabemos enunciar nada personal: a tal punto está oscurecido por el otro, el Moisés egipcio. Ello, a menos que recurramos a las contradicciones que hallamos en el texto bíblico sobre la caracterización de Moisés. A menudo nos lo describe como despótico, colérico y aun violento, a pesar de lo cual se nos dice que fue el más manso y paciente de los hombres.[52] Es claro que estas últimas propiedades habrían convenido poco al Moisés egipcio, que emprendió con su pueblo tan grande y difícil hazaña; quizá pertenecieron al otro, al madianita. Yo creo que se tiene derecho a volver a separar entre sí ambas personas y a suponer que el Moisés egipcio nunca estuvo en Qadesh ni oyó jamás el nombre de Yahvé, así como el Moisés madianita nunca puso el pie en Egipto ni supo nada de Atón. Con el fin de soldar ambas personas, la tradición o la formación de saga se vio ante la tarea de llevar hasta Madián al Moisés egipcio, y ya sabemos que sobre esto circulaba más de una explicación.

6

Estamos preparados para oír de nuevo el reproche de haber presentado con ilícita, con excesiva certeza nuestra reconstrucción de la historia primordial del pueblo de Israel. Fácil le será a esta crítica alcanzarnos, puesto que halla eco dentro de nuestro propio juicio. Bien sabemos que nuestro edificio tiene sus puntos débiles. Pero también muestra sus lados sólidos. En conjunto prevalece la impresión de que vale la pena proseguir la obra en la dirección iniciada.

El informe bíblico que poseemos contiene unas indicaciones histórico-vivenciales valiosas y hasta inapreciables, que, empero, han sido desfiguradas {dislocadas} por el influjo de poderosas tendencias y adornadas con las producciones de una invención poética. En el curso de nuestros anteriores empeños pudimos colegir una de esas tendencias desfiguradoras. Ese hallazgo nos señala el camino a seguir. Debemos poner en descubierto otras tendencias de esa índole. Si obtenemos puntos de apoyo para discernir las desfiguraciones que produjeron, sacaremos a la luz, por detrás de ellas, nuevos fragmentos de la verdadera relación de cosas.

[52] [Véase, por ejemplo, *Exodo*, 32: 19, y *Números*, 12: 3.]

Hagamos que primero la investigación crítica de la Biblia nos refiera lo que ella sabe decir sobre el acontecer histórico genético del Hexateuco (los cinco libros de Moisés y el libro de Josué, los únicos que aquí nos interesan).[53] Se considera que la fuente escrita más antigua es «Y», el «Yahvista», en quien recientemente se ha querido discernir al sacerdote Ebjatar, un contemporáneo del rey David.[54] Algo después —no se sabe cuánto tiempo después— se agrega el «Elohísta» [«E»], originario del Reino del Norte.[55] Tras la ruina de este último en 722 a. C., un sacerdote judío reunió entre sí fragmentos de «Y» y de «E», agregándoles aportes propios. Su compilación es designada «YE». En el siglo VII se suma el *Deuteronomio*, el quinto libro, que supuestamente habría sido reencontrado íntegro en el Templo. La refundición llamada «Código Sacerdotal» se sitúa en el período que siguió a la destrucción del Templo (586 a. C.), durante el exilio y tras el regreso; en el siglo V la obra experimenta su redacción definitiva, y desde entonces no fue alterada en lo esencial.[56]

La historia del rey David y de su tiempo es, con mucha probabilidad, obra de un contemporáneo. Es verdadera historiografía, quinientos años anterior a Herodoto, el «padre de la historia». Uno se acerca a entender ese logro si, en el sentido de nuestro supuesto, orienta su pensamiento hacia una influencia egipcia.[57] Hasta ha aflorado la conjetura de que los israelitas de aquel tiempo primordial, vale decir, los escribas de Moisés, no dejaron de participar en la invención del primer alfabeto.[58] Desde luego que se sustrae

[53] Artículo «Bible» {Biblia}, en *Encyclopaedia Britannica*, 11ª ed., **3**, 1910.

[54] Cf. Auerbach, 1932.

[55] Fue Astruc quien en 1753 distinguió por primera vez entre Yahvista y Elohísta. [Jean Astruc (1684-1766), médico francés de la corte de Luis XV.]

[56] Es cosa históricamente asegurada que la fijación definitiva del tipo judío fue el resultado de la reforma de Esdras y Nehemías en el siglo V a. C., vale decir, tras el exilio y bajo la dominación persa, benévola para los judíos. Según nuestra cuenta, habrían pasado entonces unos novecientos años desde la entrada en escena de Moisés. En esa reforma se tomaron en serio las estipulaciones que tenían por fin la santificación del pueblo todo, se estableció la segregación respecto de los pueblos vecinos mediante la prohibición de los matrimonios mixtos, se confirió forma definitiva al Pentateuco, el genuino libro de la ley, y se dio cima a aquella refundición conocida como «Código Sacerdotal». Sin embargo, parece seguro que la reforma no introdujo tendencias nuevas, sino que recogió y consolidó incitaciones anteriores.

[57] Cf. Yahuda, 1929.

[58] Si ellos tenían prohibido confeccionar imágenes, constituía esto

de nuestra noticia saber cuánto de los informes sobre épocas anteriores se remonta a registros previos o a tradiciones orales, así como ignoramos los intervalos de tiempo que en cada caso trascurrieron entre suceso y fijación. Ahora bien, el texto como hoy lo poseemos nos narra bastantes cosas también sobre sus propios destinos. Dos tratamientos contrapuestos entre sí han dejado en él sus huellas. Por una parte, se apoderaron de él unas elaboraciones que lo falsearon, mutilaron y ampliaron, hasta lo trastornaron hacia su contrario {*in sein Gegenteil verkehren*; «desvirtuaron»}, en el sentido de sus secretos propósitos; por otro lado, reinaba en relación con él una respetuosa piedad que quería conservarlo todo como estaba, sin importar que armonizase entre sí o se anulase. Así, casi por todas partes aparecen lagunas llamativas, molestas repeticiones, contradicciones palmarias; indicios todos que nos denuncian cosas cuya comunicación no fue deliberada. Con la desfiguración de un texto pasa algo parecido a lo que ocurre con un asesinato: la dificultad no reside en perpetrar el hecho, sino en eliminar sus huellas. Habría que dar a la palabra «*Entstellung*» {«desfiguración»; «dislocación»} el doble sentido a que tiene derecho, por más que hoy no se lo emplee. No sólo debiera significar «alterar en su manifestación», sino, también, «poner en un lugar diverso», «desplazar a otra parte». Así, en muchos casos de desfiguración-dislocación de textos podemos esperar que, empero, hallaremos escondido en alguna parte lo sofocado y desmentido, si bien modificado y arrancado del contexto. Y no siempre será fácil discernirlo.

Las tendencias desfiguradoras que queremos atrapar tienen que haber influido ya sobre las tradiciones, antes de todo registro escrito. Hemos descubierto una de ellas, quizá la más fuerte. Dijimos que la institución del nuevo dios Yahvé en Qadesh constriñó a hacer algo para glorificarlo. Más correcto es decir: fue preciso instalarlo, crearle un espacio, borrar las huellas de religiones anteriores. Al parecer, respecto de la religión de las estirpes afincadas se lo consiguió en forma exhaustiva: ya no oiremos nada sobre ella. En cambio, no resultó tan fácil con los que regresaban, pues no se dejaron arrebatar su éxodo de Egipto, su Moisés ni la circuncisión. En efecto, habían estado en Egipto, pero habían vuelto a abandonarlo, y en lo sucesivo se debía desmentir

un motivo para abandonar la escritura figural jeroglífica en el momento de ajustar sus signos de escritura para la expresión de una lengua nueva. Cf. Auerbach, 1932, pág. 142. [En la escritura jeroglífica, había signos que designaban objetos y otros que figuraban sonidos.]

cualquier huella de influjo egipcio. A Moisés se lo tramitó trasladándolo a Madián y a Qadesh, y fusionándolo con el sacerdote de Yahvé, de la fundación religiosa. En cuanto a la circuncisión, el más gravitante indicio de la dependencia respecto de Egipto, fue preciso mantenerla, pero no se omitió el intento de desligar a esta costumbre de Egipto, en desafío a toda evidencia. Y sólo así, como una contradicción deliberada a la delatadora relación de cosas, se puede concebir aquel enigmático pasaje del *Exodo* [4: 24-6], estilizado hasta volverse incomprensible, según el cual Yahvé se encolerizó una vez con Moisés por omitir este la circuncisión, y su mujer madianita le salvó la vida haciéndole de prisa la operación {a su hijo} [cf. pág. 26]. Enseguida sabremos de otra invención destinada a neutralizar ese incómodo elemento de prueba.

Si asoman empeños por poner directamente en entredicho que Yahvé sea un dios nuevo, extranjero para los judíos, es difícil designarlos como la aparición de una tendencia nueva; antes bien, no harán sino continuar la anterior. Con aquel propósito se aducen las sagas de los padres primordiales del pueblo, Abraham, Isaac y Jacob. Yahvé asegura que ya ha sido el Dios de estos padres; no obstante, él mismo debe admitir que no lo habían venerado bajo este nombre suyo.[59] Omite decir bajo cuál otro lo hacían.

Y aquí se halla la ocasión para un golpe decisivo contra el origen egipcio de la costumbre de la circuncisión. Yahvé la demandó ya de Abraham, la instituyó como signo de la alianza entre él y los descendientes de Abraham.[60] Sin embargo, esta es una invención particularmente indiestra. Como signo para separar a unos de otros y preferirlos frente a los demás, se escogería algo que no se encontrara entre estos, y no algo que millones de otras personas pudieran exhibir de igual manera. Un israelita trasladado a Egipto, en efecto, habría debido reconocer a todos los egipcios como hermanos en la alianza, como hermanos en Yahvé. Los israelitas que crearon el texto de la Biblia en modo alguno podían desconocer el hecho de que la circuncisión era costumbre nativa en Egipto. El pasaje de Josué citado por Meyer [cf. *supra*, pág. 34] lo admite sin reparo alguno, pero ese hecho, justamente, debía ser desmentido a toda costa.

A unas formaciones de mitos religiosos no se les puede exigir que tengan gran miramiento por la coherencia lógi-

[59] [Cf. *Exodo*, 6: 3.] Las limitaciones impuestas al uso de este nombre nuevo no se vuelven por eso más inteligibles; sí más sospechosas.

[60] [*Génesis*, 17: 9-14.]

ca. De otro modo, en el sentir del pueblo habría podido mover a justificado escándalo la conducta de una divinidad que establece con los antepasados un contrato con obligaciones recíprocas, luego durante siglos no hace caso de su socio humano, hasta que de pronto se le ocurre revelarse de nuevo a los descendientes. Más extraña todavía parece la representación de que un dios «elija» a un pueblo de repente, lo haga su pueblo y se declare su dios. Creo que es el único caso en la historia de las religiones humanas. De ordinario, Dios y pueblo se copertenecen de manera inseparable, son uno desde el comienzo mismo; nos enteramos de muchos casos en que un pueblo adopta otro dios, pero de ninguno en que un dios se busque otro pueblo. Quizá nos aproximemos a la inteligencia de este proceso único si consideramos los vínculos entre Moisés y el pueblo judío. Moisés había descendido hasta los judíos, los había hecho su pueblo; eran su «pueblo elegido».[61]

La referencia a los padres primordiales servía también a otro propósito. Ellos habían vivido en Canaán, su memoria

[61] Yahvé era indudablemente un dios volcánico. Los habitantes de Egipto no tenían motivo alguno para venerarlo. Por cierto que no soy el primero a quien ha sorprendido la homofonía del nombre «Yahvé» con la raíz de otro nombre divino, «Ju-piter (Jovis)». El nombre compuesto «Johanan», una de cuyas partes es abreviación del Yahvé hebreo (más o menos como «Gotthold»; equivalente púnico: «Aníbal»), se convirtió en el nombre de pila predilecto de la cristiandad europea bajo las formas «Johann», «John», «Jean», «Juan». Cuando los italianos lo reproducen como «Giovanni», y luego llamaron «*giovedì*» {«jueves»} a un día de la semana, vuelven a traer a la luz una semejanza que puede no significar nada, o acaso muchísimo. Aquí se abren unas perspectivas vastas, pero también muy inciertas. Parece que en aquellos siglos oscuros, apenas abiertos para la investigación historiográfica, las comarcas que bordean la cuenca oriental del Mediterráneo fueron el teatro de frecuentes y violentas erupciones volcánicas, que no pudieron menos que causar la más fuerte impresión a los moradores de los contornos. Evans supone que también la destrucción definitiva del palacio de Minos, en Knosos, fue consecuencia de un terremoto. Por entonces se veneraba en Creta, como probablemente en todo el mundo egeo, a la gran diosa madre. Acaso la percepción de que ella era incapaz de proteger su casa contra los ataques de un poder más fuerte contribuyera a obligarla a dejar su sitio a una deidad masculina, y en tal caso el dios volcánico tenía los mejores títulos para sustituirla. Zeus sigue siendo «el que sacude la Tierra». Hay pocas dudas de que en aquellos oscuros tiempos se consumó el relevo de las deidades maternas por dioses masculinos (¿hijos varones en su origen?). Impresiona, en particular, el destino de Palas Atenea, que era sin duda la forma local de la diosa madre: rebajada a la condición de hija tras el vuelco religioso, despojada de una madre propia y excluida para siempre de la maternidad por la virginidad que se le impone. [Acerca de las deidades maternas, cf. *infra*, pág. 80.]

iba unida a ciertos lugares del país. Hasta es posible que en su origen fueran héroes canaaneos o divinidades locales luego expropiados por los inmigrantes israelitas para su prehistoria. Invocarlos era un modo de proclamarse oriundos del mismo suelo y de prevenirse de la inquina que acompaña al conquistador extranjero. Era una hábil treta declarar que el dios Yahvé sólo estaba devolviéndoles lo que sus antepasados habían poseído una vez.

En los posteriores agregados al texto bíblico se abrió paso el propósito de evitar la mención de Qadesh. El monte de Dios, Sinaí-Horeb, se convirtió en el lugar definitivo de la fundación religiosa. El motivo para ello no se advierte con claridad; quizá no querían que les fuera recordado el influjo de Madián. En cuanto a todas las desfiguraciones posteriores, en particular de la época del llamado «Código Sacerdotal», sirven a un propósito diverso. Ya no hacía falta modificar en el sentido deseado informes sobre episodios, pues habían acontecido en tiempos antiguos. En cambio, se empeñaron en remitir mandamientos e instituciones del presente a épocas tempranas, fundándolas, por lo general, en la legislación mosaica para derivar de esta sus títulos de sacralidad y fuerza obligatoria. Por más que de ese modo pudiera falsearse la imagen del pasado, este proceder no carecía de cierta legitimidad psicológica. Espejaba el hecho de que en el curso de largas épocas —desde el éxodo de Egipto hasta la fijación del texto bíblico bajo Esdras y Nehemías trascurrieron alrededor de ochocientos años— la religión de Yahvé había involucionado hasta la concordancia, quizás hasta la identidad, con la religión originaria de Moisés.

Y este es el suceso esencial, el contenido con gravitación de destino en la historia religiosa judía.

7

Entre todos los episodios de la prehistoria cuya elaboración emprendieron poetas, sacerdotes e historiógrafos posteriores, se destaca uno que se imponía sofocar por los más evidentes y mejores motivos humanos. Era el asesinato del gran caudillo y libertador Moisés, que Sellin ha colegido por unas indicaciones de los profetas. No se puede llamar fantástica a la tesis de Sellin; es bastante verosímil. Moisés, oriundo de la escuela de Ikhnatón, no se serviría de otros métodos que el rey: impartiría órdenes, impondría su fe al

pueblo.[62] Acaso la doctrina de Moisés fuera aún más rigurosa que la de su maestro; no le hacía falta conservar el apuntalamiento en el dios solar pues la escuela de On carecía de todo significado para su pueblo extranjero. Moisés, como Ikhnatón, hallaron el destino que aguarda a todos los déspotas ilustrados. El pueblo judío de Moisés era tan incapaz como el egipcio de la dinastía decimoctava para tolerar una religión tan espiritualizada, para hallar en su programa una satisfacción a sus necesidades. En ambos casos aconteció lo mismo: los tutelados y empequeñecidos se irguieron y arrojaron de sí el lastre de la religión que se les imponía. Pero mientras que los domesticados egipcios esperaron hasta que el destino eliminara la santa persona del faraón, los silvestres semitas tomaron el destino en sus manos y abatieron al tirano.[63]

Por otra parte, no se puede afirmar que el texto bíblico conservado no nos prepare para un desenlace así de Moisés. El informe sobre la «migración por el desierto»[64] —que acaso coincidió con la época del imperio de Moisés— describe una cadena de serias sublevaciones contra la autoridad, sofocadas —por mandamiento de Yahvé— con sangrientos castigos. Es fácil imaginar que alguna de esas revueltas no terminara como el texto pretende. También la apostasía del pueblo contra la nueva religión es narrada en el texto, si bien como un episodio. Es la historia del Becerro de Oro, en la cual, con diestra vuelta {*Wendung*}, la quiebra de las Tablas de la Ley («El ha quebrado las Tablas»), que ha de comprenderse simbólicamente, es atribuida al propio Moisés y motivada por su colérica indignación.[65]

Llegó un tiempo en que se lamentó la muerte de Moisés y se procuró olvidarla. Sin duda ocurrió cuando el encuentro en Qadesh. Y entonces, al aproximar el éxodo a la fundación religiosa en el oasis [pág. 39] y al hacer obrar aquí a Moisés en remplazo del otro [el sacerdote madianita], no sólo se satisfacía el reclamo de su gente: también se desmentía con éxito el penoso hecho de su eliminación violenta. En

62 Por lo demás, en aquellos tiempos apenas habría sido posible otro modo de influjo.

63 Realmente es notable lo poco que en los largos siglos de historia egipcia se habla de eliminación violenta o asesinato de un faraón. Una comparación con la historia asiria, por ejemplo, no puede menos que acrecentar el asombro. Desde luego, ello tal vez se deba a que la historiografía estaba en Egipto exclusivamente al servicio de propósitos oficiales.

64 [*Números*, 14: 33.]

65 [*Exodo*, 32: 19. {Biblia de Jerusalén: «Las hizo añicos al pie del monte».}]

realidad, es asaz improbable que Moisés, aunque no le abreviaran la vida, hubiera podido participar en los sucesos de Qadesh.

Aquí debemos intentar el esclarecimiento de las relaciones temporales entre estos episodios. Hemos situado el éxodo de Egipto en el período que siguió a la extinción de la dinastía decimoctava (1350 a. C.). Pudo ocurrir entonces o algo después; en efecto, los cronistas egipcios han incluido los subsiguientes años de anarquía dentro del período de gobierno de Haremhab, quien le puso fin y reinó hasta 1315 a. C. El siguiente, pero también el único, punto de apoyo para la cronología es proporcionado por la estela de Merneptah (1225-1215 a. C.), quien se gloria del triunfo sobre Isiraal (Israel) y la devastación de sus sembradíos (?). Por desdicha, hay dudas sobre el modo de valorar esta inscripción; se la suele considerar una prueba de que estirpes israelitas ya estaban asentadas en Canaán.[66] Meyer infiere de esta estela, con razón, que Merneptah no pudo ser el faraón del éxodo, como antes se tendía a suponer. El éxodo tuvo que producirse en una época anterior. La pregunta por el faraón del éxodo nos parece por completo ociosa. No hubo tal, pues aquel sobrevino en un interregno. Pero en cuanto a la posible fecha de la reunión y la aceptación de la religión nueva en Qadesh, tampoco el descubrimiento de la estela de Merneptah arroja luz alguna. Todo cuanto podemos decir con certeza es que ocurrió en algún momento entre 1350 y 1215 a. C. Conjeturamos que, dentro de ese siglo, el éxodo se sitúa muy próximo a la fecha inicial, y los hechos de Qadesh, no muy distantes de la última fecha. Y nosotros preferiríamos reclamar la mayor parte de ese lapso para el intervalo entre ambos sucesos. En efecto, nos hace falta un período más largo para que pudieran aquietarse entre los que regresaban las pasiones desatadas tras el asesinato de Moisés, y el influjo de su gente, los levitas, se volviera tan grande como lo presupone el compromiso de Qadesh. Dos generaciones, sesenta años, acaso bastaran para ello; pero el lapso se nos estrecha demasiado. La fecha deducida de la estela de Merneptah nos resulta demasiado temprana, y como admitimos que en este lugar de nuestro edificio un supuesto sólo se funda sobre otro, confesamos que este examen pone en descubierto un punto débil de nuestra construcción. Lástima que sea tan oscuro y confuso todo cuanto se refiere al establecimiento del pueblo judío en Canaán. Acaso nos quede el expediente de que el nombre de

[66] Meyer, 1906, págs. 222 y sigs.

Israel en aquella estela no se refiera a las estirpes cuyos destinos estamos empeñados en perseguir y que luego se reunieron en el posterior pueblo de Israel. Considérese que también se ha traspasado a este pueblo el nombre, del período de Amarna, de los habiru (hebreos) [pág. 29].

Ahora bien, no importa cuándo se reunieron las tribus en nación por el reconocimiento de una religión común; muy bien podría haber sido ese un acto indiferente para la historia universal. La nueva religión habría sido ahogada por la corriente de los acontecimientos, y así Yahvé habría tenido derecho a ocupar un puesto dentro de la procesión de los dioses preferidos que vio el poeta Flaubert,[67] y de su pueblo se habrían «perdido» las doce tribus —y no sólo las diez que los anglosajones han buscado durante tanto tiempo—. Es probable que el dios Yahvé, a quien el Moisés madianita proporcionó entonces un pueblo nuevo, no fuera en ningún aspecto un ser sobresaliente. Un dios local rudo, mezquino, violento y sediento de sangre; había prometido a sus secuaces darles la tierra donde «mana leche y miel»,[68] y los exhortó a desarraigar a los presentes moradores «a filo de espada».[69] Cabe asombrarse de que, a pesar de todas las refundiciones, se hayan dejado en los informes bíblicos tantos elementos que permiten discernir aquella su originaria naturaleza. Ni siquiera es seguro que su religión fuera un monoteísmo real, que cuestionara a las deidades de otros pueblos su naturaleza divina. Probablemente bastaba con que el dios propio fuera más poderoso que todos los extranjeros. Entonces, si en la ulterior trayectoria todo fue diverso de lo que hacían esperar tales comienzos, podemos hallar la causa de ello en un hecho, y sólo en uno. Una parte del pueblo había recibido del Moisés egipcio otra representación de Dios, más espiritualizada: la idea de una deidad única, abarcadora del universo entero, que a todos ama y es omnipotente; enemiga de todo ceremonial y todo ensalmo, ella fija a los hombres como meta suprema una vida en verdad y en justicia. En efecto, por fragmentarias que sean nuestras noticias sobre el lado ético de la religión de Atón, no puede ser irrelevante que Ikhnatón se califique de manera regular en sus inscripciones como «el que vive en Maat» (verdad, justicia).[70] A la larga no importó que el

[67] [En *La tentation de Saint Antoine.*]
[68] [*Exodo*, 3: 8.]
[69] [*Deuteronomio*, 13: 15.]
[70] Sus himnos no sólo destacan la universalidad y unicidad de Dios, sino también su amorosa providencia hacia todas las criaturas, y exhortan a regocijarse con la naturaleza y gozar de su belleza. Cf. Breasted, 1934 [págs. 281-302].

pueblo, probablemente al poco tiempo, repudiara la enseñanza de Moisés, eliminándolo además. De ella quedaba la *tradición*, y su influjo consiguió, es cierto que poco a poco en el curso de los siglos, lo que a Moisés le había sido denegado. El dios Yahvé recibió unas honras inmerecidas cuando desde Qadesh se le atribuyó la hazaña libertadora de Moisés, pero tuvo una seria penitencia por esta usurpación. La sombra del dios cuyo puesto había usurpado se volvió más fuerte que él; al final del desarrollo salió a la luz, tras su naturaleza, la naturaleza del olvidado Dios mosaico. Nadie duda de que sólo la idea de este otro Dios ha permitido al pueblo de Israel sobrellevar todos los golpes del destino, y lo ha conservado con vida hasta nuestra época.

En el triunfo final del Dios mosaico sobre Yahvé, ya no se puede comprobar más la participación de los levitas. En su momento, cuando se concluyó el compromiso de Qadesh, estos habían abogado por Moisés con el recuerdo todavía vivo del señor cuyo séquito y cuyos compatriotas ellos eran. En los siglos siguientes se fusionaron con el pueblo o con la casta sacerdotal, y el principal logro de los sacerdotes fue desarrollar el ritual y velar por él, guardar además las escrituras sagradas y elaborarlas siguiendo sus propósitos. Pero todo sacrificio y todo ceremonial, ¿no eran en el fondo sólo magia y ensalmo, eso mismo que la vieja doctrina de Moisés había reprobado absolutamente? Y entonces, de las filas del pueblo se elevaron, en una serie que ya no se interrumpiría más, hombres que no estaban ligados con Moisés por su origen, pero sí cautivados por esa tradición grande y poderosa que había crecido poco a poco en la sombra; y esos hombres, los profetas, fueron los infatigables heraldos de la vieja enseñanza mosaica: la divinidad desdeña el sacrificio y el ceremonial, sólo demanda fe y una vida en verdad y en justicia (Maat). Los empeños de los profetas tuvieron éxito duradero; las enseñanzas con que restauraron la vieja fe se convirtieron en el contenido permanente de la religión judía. Inmensa gloria es para el pueblo judío haber conservado una tradición así y producido hombres que le dieran su voz, por más que la incitación a ello viniera de afuera, de un grande hombre extranjero.

No me sentiría seguro de esta exposición mía si no pudiera invocar el juicio de otros investigadores, de especialistas que ven bajo la misma luz el significado de Moisés para la historia de la religión judía, aunque no reconozcan su origen egipcio. En este sentido, dice Sellin:[71] «Por tanto,

[71] Sellin, 1922, pág. 52.

tenemos que representarnos desde el comienzo la genuina religión de Moisés, la creencia en un Dios ético por él proclamada, como patrimonio de un pequeño círculo dentro del pueblo. En principio, no tenemos derecho a esperar encontrarla en el culto oficial, en la religión de los sacerdotes, en la fe del pueblo. Al comienzo sólo podemos contar con el surgimiento, ora aquí, ora allá, de una chispa del incendio espiritual que Moisés provocara; con que sus ideas no hayan muerto, sino que, calladamente, influyan aquí o allí sobre la fe y la costumbre, hasta que en algún momento, bajo el influjo de particulares vivencias o de personalidades cautivadas por el espíritu de él, irrumpan de nuevo con fuerza y cobren influjo sobre vastas masas del pueblo. La historia de la religión israelita antigua debe considerarse de antemano bajo este punto de vista. Quien pretendiera construir la religión mosaica según los documentos históricos de la vida popular durante los primeros cinco siglos en Canaán cometería los mayores errores de método». Y Volz [72] se pronuncia con mayor nitidez todavía. Sostiene que «la obra celestial de Moisés al principio sólo halló un entendimiento y una ejecución débiles y mezquinos, hasta que en el curso de los siglos fue penetrando más y más y, por fin, encontró en los grandes profetas unos espíritus afines que prosiguieron la obra del solitario».

Con esto yo habría llegado a la conclusión de mi trabajo, cuyo único propósito era insertar la figura de un Moisés egipcio dentro de la trama de la historia judía. Para expresar nuestro resultado en la fórmula más breve: a las consabidas dualidades de esa historia —*dos* masas de pueblo, conjugadas para formar la nación; *dos* reinos, en que esta nación se fragmenta; *dos* nombres de Dios en las fuentes escritas de la Biblia—, agregamos nosotros dos nuevas: *dos* fundaciones de religión, reprimida {*verdrängen*; «suplantada»} la primera por la segunda, si bien luego sale triunfante a la luz por detrás de esta; y además, *dos* fundadores de religión, ambos llamados con el mismo nombre de Moisés, pero cuyas personalidades nosotros tenemos que separar. Y todas esas dualidades son consecuencias necesarias de la primera: el hecho de que una parte del pueblo había tenido una vivencia valorada como traumática, vivencia a que la otra parte permaneció ajena. Más allá de esto, quedaría aún mucho por elucidar, por explicar y aseverar. En verdad,

[72] Volz, 1907, pág. 64.

sólo entonces hallaría justificación el interés por nuestro estudio puramente histórico. Seductora tarea sería estudiar en el caso especial de la historia judía en qué consiste la genuina naturaleza de una tradición y sobre qué descansa su particular poder; cuán imposible es desconocer el personal influjo de algunos grandes hombres sobre la historia universal; qué ultraje a la grandiosa diversidad de la vida humana se comete cuando sólo se quieren reconocer unos motivos derivados de necesidades materiales; de qué fuente extraen muchas ideas, en particular las religiosas, la fuerza con que subyugan a los hombres y a los pueblos. Semejante continuación de mi trabajo retomaría el hilo de unas puntualizaciones por mí consignadas hace veinticinco años en *Tótem y tabú* [1912-13]. Pero desconfío de mis fuerzas para llevarlo a cabo.

III. Moisés, su pueblo y la religión monoteísta

Parte I

Advertencia preliminar I
([Viena] Antes de marzo de 1938)

Con la temeridad de quien tiene muy poco o nada que perder, voy a quebrantar por segunda vez un bien fundado designio, haciendo seguir, a mis dos ensayos sobre Moisés publicados en *Imago*,[1] esta pieza final que me había reservado. Había concluido aquellos con la declaración de que mis fuerzas no alcanzarían; desde luego, me refería al debilitamiento de las capacidades creadoras que la vejez conlleva,[2] pero también tenía en mente otro obstáculo.

Vivimos en una época muy curiosa. Descubrimos con asombro que el progreso ha sellado un pacto con la barbarie. En la Rusia soviética se han lanzado a la empresa de elevar a unos cien millones de seres humanos, mantenidos en la sofocación, hasta formas de vida mejores. Se tuvo la osadía suficiente para quitarles el «opio» de la religión, y se fue lo bastante sabio para concederles una medida razonable de libertad sexual. Pero, en cambio, se los sometió a la compulsión más cruel, y se les arrebató toda posibilidad de pensar libremente. Con parecida violencia, el pueblo italiano es educado para el orden y el sentimiento del deber. Uno se siente casi aliviado de una aprehensión oprimente viendo, en el caso del pueblo alemán, que la recaída en una barbarie poco menos que prehistórica puede producirse sin apuntalamiento en ideas progresistas. Comoquiera que fuese, las cosas se han plasmado de tal suerte que hoy las democracias conservadoras se han convertido en las guardianas

1 [Ensayos I y II.]

2 No comparto la opinión de un hombre de mi edad, Bernard Shaw, para quien los seres humanos sólo conseguirían hacer algo como se debe si pudieran vivir trescientos años. Nada se lograría con la prolongación del tiempo de vida; para ello habría que cambiar radicalmente muchas otras cosas en las condiciones mismas de la vida.

del progreso cultural y, curiosamente, la institución de la Iglesia Católica opone una vigorosa defensa contra la difusión de aquel peligro cultural. ¡Ella, hasta ahora la acérrima enemiga de la libertad de pensamiento y del progreso hacia el discernimiento de la verdad!

Vivimos aquí en un país católico, bajo la protección de esa Iglesia, sin saber por cuánto tiempo ha de ampararnos. Pero, mientras perdure, es natural que vacilemos en emprender cosa alguna que provoque la hostilidad de la Iglesia. No es cobardía, sino precaución; el nuevo enemigo, bajo cuya servidumbre no queremos caer, es más peligroso que el antiguo, con el cual ya hemos aprendido a convivir. Es que la investigación psicoanalítica que nosotros cultivamos es ya, de suyo, mirada con desconfianza por el catolicismo. Y no afirmaremos que injustamente. Si nuestro trabajo nos lleva al resultado de que la religión se reduce a una neurosis de la humanidad, y su poder grandioso se esclarece lo mismo que la compulsión neurótica que hallamos en algunos de nuestros pacientes, estamos seguros de atraernos el más fuerte enojo de los poderes que entre nosotros imperan. No es que hayamos dicho algo nuevo, algo que no se formulara con harta claridad ya un cuarto de siglo antes.[3] Pero esto se ha olvidado, y no puede dejar de traer sus consecuencias que lo repitamos hoy y lo elucidemos en un ejemplo que es decisivo para todas las fundaciones de religión. Probablemente llevaría a que se nos prohibiera el quehacer psicoanalítico. Es que aquellos métodos de sofocación violenta no son en modo alguno ajenos a la Iglesia; antes bien, ella siente como usurpación de sus prerrogativas que otros se sirvan de ellos. Y el psicoanálisis, que en el curso de mi larga vida se ha difundido por doquier, aún no tiene un hogar más preciado que la ciudad donde ha nacido y crecido.

No sólo lo creo, sino que lo sé bien: este otro obstáculo, este peligro exterior, me disuadirá de publicar la última parte de mi estudio sobre Moisés. Todavía he intentado remover de mi camino la dificultad diciéndome que esa angustia tiene por fundamento una sobrestimación de mi valía personal. Es probable, me dije, que a las instancias decisivas les resulte indiferente lo que yo pueda escribir sobre Moisés y el origen de las religiones monoteístas. Pero no me siento seguro de este juicio. Me parece mucho más posible que la maldad y el placer sensacionalista hayan de compensar lo

[3] [En *Tótem y tabú* (1912-13).]

que a mí me falta en el reconocimiento de mis contemporáneos. Por tanto, no daré a la luz este trabajo, pero ello no podrá disuadirme de escribirlo; en particular, porque ya lo he redactado, hace hoy dos años,[4] de suerte que sólo debo refundirlo y añadirlo a los dos ensayos previos. Y luego, que se conserve oculto hasta que llegue el tiempo en que pueda conocer la luz del día sin peligro, o hasta que alguien que sustente idénticos raciocinios y profese las mismas opiniones pueda decir: «Ya hubo uno, en tiempos oscuros, que pensó lo mismo que tú».

[4] [En realidad, el escrito original de Freud parece datar de *cuatro* años antes, de 1934; tal vez lo sometió a una primera revisión importante en 1936. (Cf. *supra*, pág. 4.)]

Advertencia preliminar II
([Londres] Junio de 1938)

Las particularísimas dificultades que me asediaron durante la redacción de este estudio referido a la persona de Moisés —reparos íntimos y disuasiones exteriores— hicieron que este tercer ensayo, el de conclusión, lleve dos diversos prólogos que se contradicen y aun se anulan entre sí. En efecto, en el breve lapso que media entre ambos han variado radicalmente las circunstancias externas del autor. En aquel tiempo vivía bajo la protección de la Iglesia Católica y con la angustia de perderla con mi publicación y provocar, para los seguidores y discípulos del psicoanálisis, una prohibición de trabajar en Austria. De pronto sobrevino la invasión alemana; el catolicismo reveló ser, para decirlo con palabras bíblicas, una «caña flexible». En la certidumbre de que ahora no me perseguirían sólo por mi modo de pensar, sino también por mi «raza», abandoné con muchos amigos la ciudad que había sido mi patria desde mi temprana infancia y durante 78 años.

Hallé la más amistosa acogida en la bella, libre y generosa Inglaterra. Aquí vivo ahora, como huésped bien visto, y he cobrado el aliento, pues aquella opresión se ha quitado de mí y ahora vuelvo a tener permitido hablar y escribir —casi estuve por decir: pensar— como quiero o debo. Oso, pues, dar a publicidad la última parte de mi trabajo.

Ya no hay más disuasivos exteriores, o por lo menos no de aquellos ante los que es preciso retroceder. En las pocas semanas de mi estadía aquí he recibido innúmeras salutaciones de amigos que se regocijan de mi presencia, de desconocidos, y aun de personas desinteresadas que sólo querían expresar su satisfacción por haber hallado yo aquí libertad y seguridad. Y a estos se sumaron, en número sorprendente para el extranjero, misivas de otra índole: se empeñaban en la salvación de mi alma, me enseñaban los caminos de Cristo y querían esclarecerme sobre el futuro de Israel.

Las buenas gentes que así me escribían acaso no supieran mucho sobre mí; pero mi expectativa es que cuando este trabajo sobre Moisés se conozca entre mis nuevos compatriotas, a través de una traducción, perderé sin duda bastante de las simpatías que cierto número de otras personas me han mostrado hasta ahora.

En cuanto a las dificultades interiores, en nada podían modificarlas la subversión política ni el cambio del lugar de residencia. Ahora como antes me siento inseguro frente a mi propio trabajo, echo de menos la conciencia de la unidad y coherencia que deben existir entre el autor y su obra. No es que me falte convencimiento sobre lo correcto del resultado. Lo adquirí ya hace un cuarto de siglo, en 1912, cuando escribí mi libro *Tótem y tabú*, y desde entonces no ha hecho sino refirmarse. No he puesto más en duda que los fenómenos religiosos sólo son comprensibles según el modelo de los síntomas neuróticos del individuo, con que hemos llegado a familiarizarnos: unos retornos de procesos sobrevenidos en el acontecer histórico primordial de la familia humana, procesos sustantivos, olvidados de antiguo; y que tales retornos deben a este origen, justamente, su carácter compulsivo y, por tanto, ejercen efecto sobre los seres humanos en virtud de su peso en verdad *histórico-vivencial* {*historisch*}. [Cf. págs. 123 y sigs.] La incertidumbre sólo me acude cuando me pregunto si he logrado demostrar esas tesis en el ejemplo aquí elegido, el del monoteísmo judío. Ante mi crítica, este trabajo que toma a Moisés como punto de partida aparece como una bailarina que se balanceara sobre la punta de un pie. Si no pudiera apoyarme en la interpretación analítica del mito de abandono y, desde ahí, pasar a la conjetura de Sellin sobre el final de Moisés, el todo habría debido quedar sin escribirse. Comoquiera que fuese, arriesguémonos ahora.

A. *La premisa histórica* {historisch}[1]

El trasfondo histórico de los sucesos que han cautivado nuestro interés es, pues, el siguiente. Por las conquistas de la dinastía decimoctava, Egipto se convierte en un imperio universal. El nuevo imperialismo se refleja en el desarrollo de las representaciones religiosas, si no de todo el pueblo, al menos de su estrato superior dominante y espiritualmente activo. Bajo el influjo de los sacerdotes del dios solar en On (Heliópolis), acaso reforzado aquel por incitaciones provenientes de Asia, se eleva la idea de un dios universal, Atón, ya no limitado a un país y a un pueblo. Con el joven Amenhotep IV adviene al poder un faraón que no conoce interés superior al desarrollo de esta idea de dios. Promueve la religión de Atón a religión de Estado; por obra suya, el dios universal se convierte en el dios *único*: todo cuanto se refiere sobre otros dioses es fraude y es mentira. Con grandiosa intransigencia resiste todas las tentaciones del pensamiento mágico, desestima la ilusión de una vida tras la muerte, ilusión tan cara al egipcio particularmente. En una asombrosa vislumbre de una posterior intelección científica, discierne en la energía de los rayos solares la fuente de toda vida sobre la Tierra, y la venera como el símbolo del poder de su dios. Se gloria por regocijarse él en la creación y por vivir en Maat (verdad y justicia).

Es el primer caso, y quizás el más puro, de religión monoteísta en la historia humana; una visión más profunda de las condiciones históricas y psicológicas de su génesis sería de valor inapreciable. Pero se ocuparon de que no nos llegaran demasiadas noticias sobre la religión de Atón. Ya bajo los débiles sucesores de Ikhnatón entró en quiebra todo cuanto él había creado. La venganza de la casta sacerdotal por él sofocada descargó su furia sobre su memoria, la religión de Atón fue abolida, y la residencia del faraón motejado de herético fue víctima de la destrucción y el saqueo. Hacia el año 1350 a. C. se extinguió la dinastía decimoctava; le sucedió una época de anarquía, tras la cual restableció el orden el general Haremhab, quien gobernó hasta 1315 a. C. La reforma de Ikhnatón parecía un episodio destinado al olvido.

1 Empiezo por resumir los resultados de mi segundo estudio sobre Moisés, el cual es puramente histórico. En las páginas que siguen no serán sometidos a nueva crítica, pues constituyen la premisa de las elucidaciones psicológicas que de ellos parten y a ellos se remiten de continuo.

Hasta aquí lo comprobado históricamente; lo que sigue es nuestra continuación hipotética. Entre las personas allegadas a Ikhnatón se encontraba un hombre que quizá se llamaba Thotmés, como muchos otros en esa época;[2] el nombre no importa mucho, sino sólo que su segundo componente debió de ser «-*mose*». Ocupaba un alto puesto, era un secuaz convencido de la religión de Atón, pero, por oposición al caviloso rey, era un hombre enérgico y apasionado. Para él, el final de Ikhnatón y la apostasía de su religión significaron el término de todas sus expectativas. Sólo como proscrito o como renegado habría podido seguir viviendo en Egipto. Acaso como jefe militar de una provincia fronteriza había entrado en contacto con una estirpe semita que inmigrara allí unas generaciones atrás. En el apremio del desengaño y la soledad, se volvió a estos extranjeros, buscó en ellos el resarcimiento de sus pérdidas. Los eligió como su pueblo, intentó realizar en ellos sus ideales. Luego que, acompañado por la gente de su séquito, hubo abandonado con ellos Egipto, los santificó mediante el signo de la circuncisión, les impartió leyes, los introdujo en las doctrinas de la religión de Atón que los egipcios acababan de abolir. Quizá los preceptos que este Moisés dictó a sus judíos fueran todavía más rígidos que los de su señor y maestro Ikhnatón; quizá resignara incluso el apuntalamiento en el dios solar de On, que este había conservado.

Al éxodo de Egipto tenemos que datarlo en el período del interregno, después de 1350 a. C. Los lapsos siguientes, hasta que se consuma la toma de posesión del país de Canaán, son particularmente inescrutables. Desde la oscuridad que el informe bíblico ha dejado aquí, o que más bien ha creado, la investigación historiográfica de nuestros días pudo entresacar dos hechos. El primero, descubierto por Ernst Sellin, es que los judíos, recalcitrantes y tercos aun de acuerdo con lo que la Biblia declara, un buen día se sublevaron contra su legislador y caudillo, lo asesinaron y, como antes lo habían hecho los egipcios, abolieron la religión de Atón que él les impusiera. Y el otro hecho, demostrado por Eduard Meyer: estos judíos que regresaban de Egipto se reunieron luego con otras estirpes, parientes cercanas de ellos, en la comarca situada entre Palestina, la península de Sinaí y Arabia, y allí, en Qadesh, un oasis, adoptaron, bajo el influjo de los árabes madianitas, una nueva religión, el culto del dios volcánico Yahvé. Poco tiempo

[2] También llevaba ese nombre el escultor cuyo taller se encontró en Tell-el-Amarna.

después, se aprestaban para irrumpir como conquistadores en Canaán.

Son muy inciertas las relaciones cronológicas entre estos dos sucesos, y con el éxodo de Egipto. El siguiente asidero histórico nos lo proporciona una estela del faraón Merneptah (hasta 1215 a. C.), quien, en su informe sobre expediciones guerreras en Siria y Palestina, cita a «Israel» entre los vencidos. Si uno toma la fecha de esa estela como un *terminus ad quem*, queda para todo el decurso desde el éxodo más o menos un siglo (entre después de 1350 y antes de 1215 a. C.). Pero es posible que el nombre de Israel no se refiera a las estirpes cuyos destinos nosotros perseguimos, y que en realidad dispongamos de un lapso más largo. El asentamiento del posterior pueblo judío en Canaán no fue, sin duda, una conquista de rápida ejecución, sino un proceso que se consumó en oleadas y se extendió por una larga época. Si nos emancipamos de la restricción que nos impone la estela de Merneptah, tanto más fácil nos resultará ver el período de Moisés como el de una generación (treinta años),[3] y dejar luego trascurrir por lo menos dos generaciones, quizá más, hasta la reunificación en Qadesh,[4] el período entre Qadesh y la irrupción en Canaán pudo haber sido breve; la tradición judía tenía buenas razones, como lo he mostrado en mi anterior ensayo [cf. págs. 46-7], para abreviar el intervalo trascurrido entre el éxodo y la fundación religiosa en Qadesh; en el interés de nuestra exposición vale lo inverso.

Pero todo esto es todavía historia conjetural {*Historie*}, intento de llenar las lagunas de nuestras noticias sobre el acontecer histórico real {*Geschichte*}, en parte repetición del segundo ensayo aparecido en *Imago*. Nuestro interés persigue los destinos de Moisés y sus doctrinas, a que en apariencia había puesto fin la sublevación de los judíos. Por el informe del Yahvista, redactado hacia el año 1000 a. C., pero que sin duda se basó en fijaciones [5] anteriores, hemos discernido que con la reunión y la fundación religiosa de Qadesh se estableció una solución de compromiso en que todavía se pueden discernir bien las dos partes. A uno de los socios sólo le importaba desmentir la novedad y ajeni-

[3] Esto coincidiría con los cuarenta años de migración por el desierto, de que nos habla el texto bíblico [*Números*, 14: 33].

[4] Vale decir, Moisés más o menos 1350 (o 1340-1320 (o 1310); Qadesh hacia 1260 o un poco después, y la estela de Merneptah antes de 1215.

[5] [«*Fixierungen*». Véase, no obstante, *Esquema del psicoanálisis* (1940*a*), *infra*, pág. 158*n*.]

dad del dios Yahvé y acrecentar su título a la devoción del pueblo; el otro no quería abandonar sus caros recuerdos de la liberación de Egipto y la grandiosa figura del caudillo Moisés, y en efecto logró introducir a ambos, la hazaña y el hombre, en el nuevo relato de la prehistoria, conservar por lo menos el signo externo de la religión de Moisés, la circuncisión, y acaso imponer ciertas limitaciones al uso del nuevo nombre de Dios. Hemos dicho que los subrogantes de estos reclamos eran los descendientes de la gente de Moisés, los levitas, distanciados sólo por unas pocas generaciones de los contemporáneos y compatriotas de aquel, y ligados todavía a su memoria por un recuerdo vivo. Los relatos engalanados de poesía que atribuimos al Yahvista y a su posterior competidor, el Elohísta, eran como los túmulos funerarios mediante los cuales se sustraía del saber de las siguientes generaciones la noticia verdadera de aquellas antiguas cosas, la naturaleza de la religión mosaica y la violenta eliminación del grande hombre; esa verdad, por así decir, estaba destinada a encontrar ahí su eterno descanso. Y si nosotros hemos colegido rectamente este proceso, ya no queda en él nada que nos parezca enigmático; no obstante ello, muy bien podría haber significado el término definitivo del episodio de Moisés en el acontecer histórico del pueblo judío.

Y bien, lo asombroso es que así no fuera: que los efectos más intensos de aquella vivencia del pueblo salieran a la luz sólo más tarde, hubieran de esforzarse hacia la realidad efectiva poco a poco en el curso de muchos siglos. No es probable que por su carácter Yahvé se diferenciara mucho de los dioses venerados por los pueblos y estirpes vecinos; sin duda luchaba con ellos, como los pueblos mismos se combatían entre sí, pero es lícito suponer que a ningún adorador de Yahvé en aquellos tiempos se le ocurriría desconocer la existencia de los dioses de Canaán, Moab, Amalek, etc., como no podía desconocer la de los pueblos mismos que en ellos creían.

La idea monoteísta que ardió con Ikhnatón se había vuelto a apagar y estaba destinada a permanecer todavía largo tiempo en la oscuridad. Descubrimientos en la isla Elefantina, próxima a la primera catarata del Nilo, han traído la sorprendente noticia de que allí existía una colonia militar judía, establecida siglos atrás, en cuyo templo, junto al dios principal Yahú, se veneraba a dos deidades femeninas, una de ellas llamada Anat-Yahú. Estos judíos sin duda se separaron de la madre patria, no acompañaron su desarrollo religioso; el gobierno imperial persa (siglo V a. C.) les trasmi-

tió el conocimiento de los nuevos preceptos del culto de Jerusalén.[6] Si nos remontamos a épocas más antiguas, tenemos derecho a decir que el dios Yahvé no se parecía en nada al dios mosaico. Atón había sido pacifista como su subrogante sobre la Tierra, su modelo en verdad, el faraón Ikhnatón, quien contempló, inactivo, cómo se derrumbaba el imperio universal conquistado por sus antepasados. Para un pueblo que se disponía a posesionarse de un nuevo suelo por la violencia, Yahvé resultaba sin duda más apropiado. Y todo aquello que era digno de veneración en el Dios mosaico se sustrajo por completo de la inteligencia de la masa primitiva.

Ya lo he dicho —invocando en esto de buena gana la coincidencia con otros autores—: el hecho central del desarrollo de la religión judía ha sido que el dios Yahvé perdiera en el curso de los tiempos sus caracteres propios y cobrara semejanza cada vez mayor con Atón, el antiguo dios de Moisés. Por cierto, subsisten diferencias que a primera vista uno se inclinaría a estimar en mucho; pero es fácil esclarecerlas.

Atón había reinado en Egipto durante un período feliz de posesión segura, y aun cuando el imperio empezó a flaquear, sus veneradores pudieron aislarse de la perturbación y siguieron apreciando sus creaciones y gozando de ellas. Al pueblo judío, en cambio, le deparó el destino una serie de graves pruebas y dolorosas experiencias; su dios devino duro y riguroso, como ofuscado. Conservó el carácter del Dios universal, el que reina sobre todos los países y pueblos, pero el hecho de que su culto hubiera pasado de los egipcios a los judíos halló expresión en el agregado de que estos eran su pueblo elegido, cuyas particulares obligaciones hallarían al final una recompensa particular. Puede que al pueblo no le resultara fácil conciliar la creencia en que era el predilecto de su Dios omnipotente con las tristes experiencias de su desdichado destino. Pero no se dejaron extraviar; acrecentaron su propio sentimiento de culpa a fin de ahogar su duda en Dios, y acaso en definitiva se remitieran al «inescrutable decreto de Dios», como todavía hoy lo hacen los fieles. Si podía maravillar que aparecieran siempre nuevos déspotas —asirios, babilonios, persas— por los cuales eran sometidos y maltratados, se discernía no obstante el poder de Dios en el hecho de que todos esos malignos enemigos caían derrotados una y otra vez, y desaparecían sus imperios.

[6] Auerbach, 2, 1936.

En tres puntos importantes el posterior Dios judío terminó por igualarse al antiguo dios mosaico. El primero y más decisivo es que efectivamente fue reconocido como el Dios único, junto al cual otro era inconcebible. El monoteísmo de Ikhnatón fue tomado en serio por todo un pueblo, y aun tanto se aferró este a la idea, que ella pasó a constituir el contenido rector de su vida espiritual y le quitó todo interés por otra cosa. El pueblo y la casta sacerdotal devenida dominante estaban de acuerdo en este punto, pero los sacerdotes agotaron su actividad en edificar el ceremonial para su culto y así entraron en oposición con intensas corrientes populares, que buscaban reanimar otras dos entre las enseñanzas de Moisés sobre su Dios. Las voces de los profetas no se cansaron de proclamar que Dios desdeñaba el ceremonial y el sacrificio, y sólo exigía que uno tuviera fe en él y viviera en verdad y justicia. Y sin duda obraban bajo el influjo de los ideales mosaicos cuando alababan la simplicidad y santidad de la vida en el desierto.

Es tiempo de plantear una pregunta: si es a toda costa necesario invocar el influjo de Moisés sobre la plasmación final de la representación judía de Dios, y si no bastaría el supuesto de un desarrollo espontáneo hacia una espiritualidad superior en el curso de una vida cultural que se extiende a lo largo de siglos. Dos cosas se pueden decir sobre esta posibilidad explicativa que pondría término a todos nuestros acertijos. En primer lugar, que no explica nada. En el pueblo griego, sin duda de extraordinarias dotes, la misma constelación no llevó al monoteísmo, sino al aflojamiento de la religión politeísta y a los comienzos del pensar filosófico. En Egipto el monoteísmo había crecido, hasta donde lo comprendemos, como un efecto colateral del imperialismo; Dios era el espejamiento de un faraón que gobernaba sin restricciones sobre un vasto imperio universal. Entre los judíos, las circunstancias políticas eran en extremo desfavorables para el progreso desde la idea del dios exclusivo de un pueblo hasta la del que gobierna el universo entero. ¿Y de dónde esta nación diminuta e impotente extraería la audacia para presentarse como la predilecta del Gran Señor? Así quedaría sin responder la pregunta por la génesis del monoteísmo entre los judíos, a menos de contentarse con la respuesta corriente, a saber, que sería la expresión del particular genio religioso de este pueblo. Bien se sabe, el genio es insondable e irresponsable, y por eso no se debe

recurrir a él como expediente explicativo hasta que se haya denegado toda otra solución.[7]

En segundo lugar, tropezamos con el hecho de que las propias narraciones e historiografía judías nos enseñan el camino; en efecto, y esta vez sin contradecirse, aseveran con la máxima decisión que la idea de un dios único fue aportada al pueblo por Moisés. Si cabe objetar algo a la credibilidad de este aserto, es, por cierto, que evidentemente en el texto trasmitido se reconducen a Moisés demasiadas cosas. Instituciones, así como preceptos rituales, cuya pertenencia a épocas posteriores es inequívoca son presentados como mandamientos mosaicos, con el nítido propósito de granjearles autoridad. He ahí, sin duda, un motivo de sospecha para nosotros, pero no basta para una desestimación. En efecto, es asaz claro el motivo más profundo de esa exageración. Los sacerdotes quieren figurar una secuencia continuada entre su presente y aquella temprana edad mosaica, quieren desmentir justamente lo que nosotros hemos designado el hecho más llamativo de la historia de la religión judía, a saber, que entre la legislación de Moisés y la posterior religión judía se abre una laguna llenada primero por el culto de Yahvé, y sólo después colmada poco a poco. Impugnan ese proceso con toda clase de medios, aunque su autenticidad histórica queda establecida fuera de toda duda por las figuraciones del relato sacerdotal; en efecto, a pesar del particular tratamiento que el texto bíblico ha experimentado, quedaron abundantes indicios que lo demuestran. La elaboración sacerdotal ha intentado aquí algo parecido a aquella tendencia desfiguradora que convirtió al nuevo dios Yahvé en el dios de los patriarcas [pág. 42]. Si tomamos en cuenta este motivo del Código Sacerdotal, se nos vuelve difícil denegar crédito a la afirmación de que, efectivamente, el propio Moisés dio a sus judíos la idea monoteísta. Y creerlo debiera resultarnos tanto más fácil a nosotros, puesto que sabemos decir de dónde le vino a Moisés esa idea, cosa que los sacerdotes judíos, por cierto, ya no sabían.

En este punto, alguien podría preguntar qué conseguimos derivando el monoteísmo judío del egipcio; así el problema no haría más que desplazarse un tramo; seguiríamos sin saber nada con respecto a la génesis de la idea monoteísta. La respuesta es la siguiente: No se trata de ganancia, sino de

[7] La misma consideración es válida para el maravilloso caso de William Shakespeare, de Stratford. [Cf. *Esquema del psicoanálisis* (1940*a*), *infra*, pág. 192, *n*. 4.]

investigación. Y es probable que aprendamos algo si averiguamos el proceso efectivo.

B. *Período de latencia y tradición*

Profesamos entonces la creencia de que la idea de un dios único, así como la desestimación del ceremonial de efecto mágico y la insistencia en el reclamo ético en nombre de ese dios, eran de hecho unas doctrinas mosaicas que primero no hallaron audiencia, pero luego, trascurrido un largo período intermedio, entraron en vigor y terminaron por imponerse para siempre. ¿Cómo explicaríamos un efecto así demorado, y en qué otro ámbito tropezamos con fenómenos parecidos?

La ocurrencia inmediata dice que no es raro hallarlos en muy diversos campos, y es probable que se produzcan de múltiples maneras, inteligibles con mayor o menor facilidad. Tomemos como ejemplo el destino de una nueva teoría científica como la doctrina de la evolución, de Darwin. Al principio tropieza con una desautorización enconada, se la impugna con violencia durante décadas, pero no hace falta más de una generación para que se la reconozca como un gran progreso hacia la verdad. Y a Darwin mismo se le discierne el honor de una tumba o cenotafio en Westminster. Un caso así nos deja pocos enigmas para desentrañar. La verdad nueva despierta resistencias afectivas; estas se hacen subrogar por unos argumentos que permiten poner en tela de juicio las pruebas en favor de la doctrina desagradable; la lucha de las opiniones demanda cierto tiempo, desde el comienzo mismo hay partidarios y oponentes, y el número de los primeros aumenta cada vez más hasta que al fin prevalecen; durante todo el período de la lucha, nadie ha olvidado de qué se trataba. Apenas nos asombra que el decurso entero haya requerido un tiempo largo; acaso no apreciamos lo bastante que estamos frente a un proceso de la psicología de las masas.

No ofrece dificultad alguna hallar para este proceso una analogía que le responda en todas sus partes dentro de la vida anímica de un individuo. Sería el caso de alguien enterado de algo nuevo que deba reconocer como verdad sobre la base de ciertas pruebas, pero que contradiga muchos de sus deseos y afrente algunas de sus preciadas convicciones. Titubeará entonces, buscará razones con que pueda poner en duda lo nuevo, y durante un tiempo luchará consigo

mismo, hasta que al fin se confiese: «Sin embargo, es así, por más que no me resulte fácil aceptarlo, por más que me sea penoso tener que creer en ello». De este caso aprendemos solamente que pasa un tiempo antes que el trabajo de entendimiento del yo supere las objeciones que son sustentadas por unas fuertes investiduras afectivas. No es muy grande la semejanza entre este caso y aquel en inteligir el cual nos empeñamos.

El siguiente ejemplo a que acudimos tiene, aparentemente, todavía menos en común con nuestro problema. Supóngase que un hombre abandone indemne en apariencia los sitios donde ha vivenciado un terrible accidente, por ejemplo un choque ferroviario, pero que en el curso de las semanas siguientes desarrolle una serie de graves síntomas psíquicos y motores, que uno sólo puede derivar de aquel choque, aquella conmoción, o lo que obrase sobre él en ese momento. Tiene ahora una «neurosis traumática». He aquí un hecho que en modo alguno entendemos, vale decir, un hecho nuevo. Al tiempo trascurrido entre el accidente y la primera aparición de los síntomas se lo llama «período de incubación», con trasparente referencia a la patología de las enfermedades infecciosas. Ahora caemos por fuerza en la cuenta de que, a pesar de la diversidad fundamental, entre ambos casos, el problema de la neurosis traumática y el del monoteísmo judío, hay empero coincidencia en un punto, a saber, en el carácter que se podría llamar *latencia.* En efecto, de acuerdo con nuestro certificado supuesto hay en la historia de la religión judía una larga época, tras la apostasía de la religión de Moisés, en que no se registra nada de la idea monoteísta, ni del desdén por el ceremonial, ni de la hiperinsistencia en lo ético. Así, estamos preparados para la posibilidad de que la solución a nuestro problema deba buscarse dentro de una particular situación psicológica.

Ya hemos expuesto repetidas veces lo que aconteció en Qadesh cuando las dos partes del posterior pueblo judío se dieron cita para adoptar una religión nueva. Del lado de quienes habían estado en Egipto, los recuerdos del éxodo y de la figura de Moisés eran aún tan fuertes y vívidos que demandaron ser recogidos en un informe sobre la prehistoria. Acaso eran nietos de personas que habían conocido al propio Moisés, y algunos se sentían egipcios y llevaban nombres de ese origen. Pero tenían buenos motivos para reprimir {suplantar} el recuerdo del destino que se había depa-

rado a su caudillo y legislador. Para los otros, el propósito decisivo era glorificar al nuevo dios y cuestionar su ajenidad. A ambas partes las guiaba el mismo interés por desmentir que hubieran tenido una religión anterior, y el contenido de esta. Así se produjo aquel primer compromiso, que probablemente hallara pronto una fijación escrita; la gente de Egipto traía consigo la escritura y el gusto por la historiografía, pero largas épocas debían pasar hasta que esta última discerniera como su obligación la veracidad intransigente. Al principio no tuvo escrúpulos en plasmar sus informes de acuerdo con sus necesidades y tendencias del momento, como si todavía no hubiera descubierto el concepto de la falsificación {*Verfälschung*}. En virtud de estas constelaciones, pudo configurarse una oposición entre la fijación escrita y la tradición oral de una misma sustancia, la sustancia de la *tradición.* Lo omitido o modificado en la trascripción {*Niederschrift*} muy bien pudo conservarse incólume en la tradición. Esta última era el complemento y a la vez la contradicción de la historiografía. Estaba menos sometida al influjo de las tendencias desfiguradoras, acaso en muchas de sus piezas se sustraía por entero de estas, y por eso podía ser más veraz que el informe fijado por escrito. Empero, perjudicaba su confiabilidad que fuera más variable e imprecisa que la trascripción; estaba expuesta a múltiples alteraciones y deformaciones por tener que trasferirse de una generación a otra mediante comunicación oral. Una tradición así podía experimentar diversos destinos. En primer lugar, esperaríamos que la trascripción la extinguiera, que no pudiera afirmarse al lado de esta, que se volviera cada vez más desvaída y finalmente cayera en el olvido. Empero, también son posibles otros destinos: uno de ellos, que la tradición misma termine en una fijación escrita; y en el curso de este trabajo habremos de considerar incluso otros.

Respecto del fenómeno que nos ocupa, la latencia en la historia de la religión judía, se nos ofrece entonces la explicación de que las circunstancias de hecho y los contenidos que la historiografía por así decir oficial desmentía de una manera deliberada en realidad no se perdieron nunca. Su saber pervivió en tradiciones que se conservaron en el pueblo. Y aun, según lo asegura Sellin, sobre el final de Moisés subsistía una tradición que llanamente contradecía a las figuraciones del relato oficial y se aproximaba más a la verdad. Y lo mismo ocurriría, tenemos derecho a suponerlo, con muchas otras cosas que en apariencia habían hallado su sepultamiento {*Untergang*} junto con Moisés, mu-

chos contenidos de la religión mosaica que habían sido inaceptables para la mayoría de los contemporáneos de aquel.

Ahora bien, aquí tropezamos con un hecho asombroso: esas *tradiciones*, *en vez de debilitarse con el tiempo*, se volvieron cada vez más poderosas en el curso de los siglos, esforzaron su ingreso en las posteriores elaboraciones de la historiografía oficial, y al fin mostraron bastante fuerza para influir de una manera decisiva sobre el pensar y el obrar del pueblo. Es cierto que en un primer abordaje escapan de nuestra noticia las condiciones que pudieron posibilitar ese desenlace.

Y es tan asombroso este hecho que nos sentimos justificados a evocarlo otra vez. En él se encierra nuestro problema. El pueblo judío había abandonado la religión de Atón, que Moisés le brindara, para entregarse al culto de otro dios que se diferenciaba poco de los *baalim* {dioses locales} de los pueblos vecinos. No bastaron los empeños de posteriores tendencias para velar ese abochornante estado de cosas. Pero la religión de Moisés no se había sepultado sin dejar rastros: se había conservado una suerte de recuerdo de ella, una tradición acaso oscurecida y desfigurada. Y fue esta tradición de un gran pasado la que, por así decir, siguió produciendo efectos desde el trasfondo; poco a poco fue adquiriendo un imperio mayor sobre los espíritus, y al fin consiguió mudar al dios Yahvé en el dios mosaico y llamar de nuevo a la vida a la religión de Moisés, que, instituida muchos siglos antes, fue luego olvidada. Que una tradición ignorada ejerza un efecto tan poderoso sobre la vida anímica de un pueblo, he ahí una representación que en modo alguno nos resulta familiar. Nos encontramos en un campo de la psicología de las masas donde no nos sentimos en terreno propio. Buscamos con la vista unas analogías, unos hechos de naturaleza por lo menos afín, aunque provengan de otros ámbitos. Creemos poder hallarlos.

Por los tiempos en que se preparaba entre los judíos el retorno de la religión de Moisés, el pueblo griego se hallaba en posesión de un tesoro asaz abundante de sagas acerca de su estirpe y mitos sobre sus héroes. En los siglos IX u VIII a. C., según se cree, nacieron las dos epopeyas homéricas que tomaron su asunto de aquel círculo de sagas. Con las intelecciones psicológicas que hoy poseemos se habría podido preguntar, mucho antes de Schliemann y de Evans: ¿De dónde tomaron los griegos todo el material de sagas elaborado después por Homero y los grandes dramaturgos

áticos en sus obras maestras? La respuesta habría debido rezar: Es probable que este pueblo vivenciara en su prehistoria una época de brillo externo y florecimiento cultural sepultada en una catástrofe histórica, y en estas sagas se ha conservado una oscura tradición. La investigación arqueológica de nuestros días confirma esta conjetura, que formulada en aquel tiempo sin duda se habría declarado demasiado osada. Ha descubierto los testimonios de la grandiosa cultura minoico-micénica, que en la Grecia continental llegó a su fin probablemente ya antes de 1250 a. C. En los historiadores griegos de épocas posteriores apenas se encuentra referencia a ella. Sólo la observación de que hubo una época en que los cretenses poseían el imperio del mar, el nombre del rey Minos y el de su palacio, el Laberinto; eso es todo, y en lo demás sólo restaron las tradiciones recogidas por los poetas.

Conocemos epopeyas también de otros pueblos, como los germanos, los hindúes, los fineses. Es tarea de los historiadores de la literatura indagar si cabe suponer respecto de su génesis las mismas condiciones que en el caso de los griegos. Yo creo que esa indagación arrojará un resultado positivo. La condición que discernimos es: Un fragmento de prehistoria que inmediatamente después tuvo que aparecer como rico en contenido, sustantivo y grandioso, quizás en todos los casos heroico, pero tan remoto en el tiempo, perteneciente a épocas de un pasado tan distante, que las posteriores generaciones sólo recibieron noticia de él por una tradición oscura e incompleta. Ha causado asombro que en épocas más tardías se extinguiera la épica como género literario. Acaso la explicación esté en que aquella condición suya ya no se produjo más. El viejo asunto se había agotado, y para todos los episodios posteriores la historiografía remplazó a la tradición. Si las mayores hazañas heroicas de nuestro tiempo no fueron capaces de inspirar una épica, ya Alejandro el Grande tenía derecho a quejarse de que no hallaría un Homero.

Epocas de un remoto pasado poseen una atracción grande, a menudo enigmática, para la fantasía de los seres humanos. Toda vez que están insatisfechos con su presente —y ello ocurre con harta frecuencia—, se vuelven hacia atrás, hacia el pasado, donde esperan hallar realizado el inextinguible sueño de una Edad de Oro.[8] Es probable que

[8] Macaulay ha convertido esta situación en la base de sus *Lays of Ancient Rome.* Allí se pone en el papel de un cantor que, afligido por las despiadadas luchas facciosas del presente, exalta ante su audi-

estén siempre bajo el ensalmo de su infancia, que un recuerdo no imparcial les espeja como una época de imperturbada bienaventuranza. Cuando del pasado no subsisten más que los recuerdos incompletos y nebulosos que llamamos «tradición», ellos ofrecen un particular atractivo para el artista, pues entonces queda en libertad de llenar las lagunas del recuerdo según las apetencias de su fantasía, y de plasmar de acuerdo con sus propios propósitos la imagen de la época que quiere reproducir. Casi se podría decir que cuanto más vaga se haya vuelto la tradición, más utilizable será para el poeta. No ha de asombrarnos, por tanto, la significatividad que la tradición posee para la poesía, y la analogía con el condicionamiento de la épica nos hará más aceptable la extraña hipótesis de que entre los judíos fue la tradición de Moisés la que mudó el culto de Yahvé en el espíritu de la religión mosaica. Pero en lo demás, estos dos casos todavía difieren demasiado. En uno el resultado es una poesía, en el otro una religión; y respecto del segundo hemos supuesto que, bajo la impulsión de la tradición, ella fue reproducida con una fidelidad de la que la épica no puede, desde luego, mostrar el correspondiente. De nuestro problema, pues, nos quedan bastantes cosas pendientes para que se justifique la busca de unas analogías más certeras.

C. *La analogía*

La única analogía satisfactoria con el curioso proceso que hemos discernido en la historia de la religión judía se encuentra en un campo en apariencia muy alejado; pero es tan completa que llega casi a la identidad. Ahí volvemos a toparnos con el fenómeno de la latencia, el surgimiento de unos fenómenos que no se entienden y esperan explicación, y la condición de la vivencia temprana, olvidada luego. Y de igual modo, el carácter de la compulsión {*Zwang*, «obsesión»}, que se impone a la psique avasallando el pensar lógico, rasgo este que, por ejemplo, no interviene en la génesis de la épica.

Hallamos esa analogía en el terreno psicopatológico, en la génesis de las neurosis humanas, vale decir, en un campo que pertenece a la psicología del individuo, mientras que los fenómenos religiosos se incluyen, desde luego, en

torio el espíritu de sacrificio, la unidad de miras y el patriotismo de los antepasados.

la psicología de las masas. Se demostrará que esta analogía no es tan sorprendente como a primera vista se creería, y, al contrario, responde a un postulado.

Llamamos *traumas* a esas impresiones de temprana vivencia, olvidadas luego, a las cuales atribuimos tan grande significatividad para la etiología de las neurosis. Quede sin decidir si es lícito considerar traumática la etiología de las neurosis en general. La objeción evidente a ello es que no en todos los casos se puede poner de relieve un trauma manifiesto en la historia primordial del individuo neurótico. A menudo hay que conformarse diciendo que sólo se está frente a una reacción extraordinaria, anormal, ante vivencias y requerimientos que alcanzan a todos los individuos, y que estos suelen procesar y tramitar de otra manera, que se llamaría normal. Toda vez que para la explicación sólo se disponga de unas predisposiciones hereditarias y constitucionales, es natural tentación decir que la neurosis no es adquirida, sino desarrollada.

Ahora bien, destaquemos dos puntos dentro de este contexto. El primero, que la génesis de la neurosis dondequiera y siempre se remonta a impresiones infantiles muy tempranas.[9] Y el segundo: es correcto que hay casos designados «traumáticos» porque los efectos se remontan de manera inequívoca a una o varias impresiones de esa época temprana que se han sustraído de una tramitación normal, de suerte que uno juzgaría que, de no haber sobrevenido aquellas, tampoco se habría producido la neurosis. Pues bien; para nuestros propósitos bastaría que la analogía buscada se limitara a estos casos traumáticos. Sin embargo, el abismo entre ambos grupos no parece insalvable. Es muy posible reunir esas dos condiciones etiológicas en una sola concepción; importa, sólo, lo que se defina como traumático. Si es lícito suponer que la vivencia cobra carácter traumático únicamente a consecuencia de un factor cuantitativo; que, entonces, toda vez que una vivencia provoque reacciones insólitas, patológicas, el culpable de ello es un exceso de exigencia, con facilidad se puede formular el argumento de que en cierta constitución producirá el efecto de un trauma algo que en otra no lo tendría. Así obtenemos la representación de una de las llamadas *series com-*

[9] De suerte que es un disparate afirmar que uno practica psicoanálisis cuando no toma en cuenta justamente estas épocas primordiales y las excluye de la investigación, como muchos hacen. [Véase la crítica a que somete Freud las concepciones de Jung en «Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico» (Freud, 1914*d*), esp. *AE*, **14**, págs. 60-1.]

plementarias,[10] una serie variable en la que dos factores se dan cita para el cumplimiento etiológico: un más de uno de ellos es compensado por un menos del otro, se produce universalmente un efecto conjugado de ambos, y sólo en los dos extremos de la serie se puede hablar de una motivación simple. Tras esta consideración, es posible dejar de lado, pues no resulta esencial para la analogía por nosotros buscada, ese distingo entre etiología traumática y no traumática.

Quizá sea adecuado, no obstante el peligro de la repetición, resumir aquí los hechos que contienen la analogía para nosotros sustantiva. Son los siguientes: Se ha evidenciado para nuestra investigación que lo que llamamos fenómenos (síntomas) de la neurosis son las consecuencias de ciertas vivencias e impresiones a las que, justamente por ello, reconocemos como traumas etiológicos. Ahora tenemos dos tareas ante nosotros: en primer lugar, buscar el carácter común de estas vivencias y, en segundo, el de los síntomas neuróticos, en lo cual no podremos evitar ciertas esquematizaciones.

I. *a*) Todos esos traumas corresponden a la temprana infancia, hasta los cinco años aproximadamente. Las impresiones del período en que se inicia la capacidad del lenguaje se destacan como de particular interés; el período entre los dos y los cuatro años aparece como el más importante; no se puede establecer con certeza el momento, a partir del nacimiento, en que se inicia este período de receptividad. *b*) Por regla general, las vivencias pertinentes han caído bajo un completo olvido, no son asequibles al recuerdo, pertenecen al período de la amnesia infantil que las más de las veces es penetrado por restos mnémicos singulares, los llamados «recuerdos encubridores».[11] *c*) Se refieren a impresiones de naturaleza sexual y agresiva, y por cierto que también a daños tempranos del yo (mortificaciones narcisistas). Sobre esto cabe señalar que a tan temprana edad los niños no distinguen todavía de manera tajante, como sí lo hacen más tarde, entre las acciones sexuales y las puramente agresivas (malentendido sádico del acto sexual).[12] El predominio del factor sexual es, desde luego, muy llamativo y demanda ser apreciado en la teoría.

10 [Cf. *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-17), *AE*, **16**, pág. 316.]
11 [Cf. *ibid.*, **15**, pág. 183.]
12 [Cf. «Sobre las teorías sexuales infantiles» (1908*c*), *AE*, **9**, págs. 196-7.]

Estos tres puntos —aparición temprana dentro de los primeros cinco años, olvido y contenido sexual-agresivo— se copertenecen de manera estrecha. Los traumas son vivencias en el cuerpo propio o bien percepciones sensoriales, las más de las veces de lo visto y oído, vale decir, vivencias o impresiones. El nexo entre aquellos tres puntos es establecido por una teoría, un resultado del trabajo analítico, el único que ofrece una noticia sobre las vivencias olvidadas; dicho de manera más vívida, pero también más incorrecta: el único capaz de devolverlas al recuerdo. La teoría sostiene que, en oposición a la opinión popular, la vida sexual de los seres humanos —o lo que le corresponde en una época posterior— muestra un florecimiento temprano que termina hacia los cinco años, tras el cual sigue el llamado *período de latencia* —hasta la pubertad—, en el que no se produce ningún desarrollo de la sexualidad hacia adelante; antes bien, se deshace lo ya alcanzado. Esta doctrina es corroborada por la indagación anatómica del crecimiento de los genitales interiores; lleva a la conjetura de que el ser humano desciende de una especie animal que alcanzaba la madurez sexual a los cinco años, y despierta la sospecha de que la demora y la acometida en dos tiempos de la vida sexual se entraman de la manera más íntima con el acontecer histórico de la hominización {*Menschwerdung*}. El hombre parece ser el único animal con esa latencia y ese retardo sexual. Para el examen de la teoría sería indispensable hacer indagaciones, que yo sepa inexistentes, en primates. En lo psicológico, no puede ser indiferente que el período de la amnesia infantil coincida con este período temprano de la sexualidad. Acaso este estado de cosas aporte la condición eficaz para la posibilidad de la neurosis, que en cierto sentido es un privilegio humano y en este abordaje aparece como una supervivencia (*survival*) del tiempo primordial, lo mismo que ciertos elementos de la anatomía de nuestro cuerpo.

II. En cuanto a las propiedades o particularidades comunes de los fenómenos neuróticos, corresponde destacar dos puntos: *a*) Los efectos del trauma son de índole doble, positivos y negativos. Los primeros son unos empeños por devolver al trauma su vigencia, vale decir, recordar la vivencia olvidada o, todavía mejor, hacerla real-objetiva {*real*}, vivenciar de nuevo una repetición de ella: toda vez que se tratara sólo de un vínculo afectivo temprano, hacerlo revivir dentro de un vínculo análogo con otra persona. Resumimos tales empeños como *fijación* al trauma

y como *compulsión de repetición.* Pueden ser acogidos en el yo llamado normal y, como tendencias de él, prestarle unos rasgos de carácter inmutables, aunque su fundamento real y efectivo, su origen histórico-vivencial {*historisch*}, esté olvidado, o más bien justamente por ello. Así, un hombre que pasó su infancia dentro de una ligazón-madre hiperpotente, hoy olvidada, durante toda su vida buscará una mujer de quien pueda hacerse dependiente, una mujer que lo alimente y mantenga. Una muchacha que en su temprana infancia fue objeto de una seducción sexual puede organizar su posterior vida sexual de manera de provocar una y otra vez tales ataques. Es fácil colegir que con estas intelecciones rebasamos el problema de las neurosis y avanzamos hacia la inteligencia de la formación del carácter en general.

Las reacciones negativas persiguen la meta contrapuesta; que no se recuerde ni se repita nada de los traumas olvidados. Podemos resumirlas como *reacciones de defensa.* Su expresión principal son las llamadas *evitaciones*, que pueden acrecentarse hasta ser *inhibiciones* y *fobias.* También estas reacciones negativas prestan las más intensas contribuciones a la acuñación del carácter; en el fondo, ellas son también, lo mismo que sus oponentes, fijaciones al trauma, sólo que unas fijaciones de tendencia contrapuesta. Los síntomas de la neurosis en el sentido estricto son formaciones de compromiso en las que se dan cita las dos clases de aspiraciones que parten del trauma, de suerte que en el síntoma halla expresión prevaleciente ora la participación de una de esas direcciones, ora la de otra. En virtud de esta oposición de las reacciones se producen conflictos que, en general, no pueden llegar a conclusión alguna.

b) Todos estos fenómenos, tanto los síntomas como las limitaciones del yo y las alteraciones estables del carácter, poseen naturaleza *compulsiva*; es decir que, a raíz de una gran intensidad psíquica, muestran una amplia independencia respecto de la organización de los otros procesos anímicos, adaptados estos últimos a los reclamos del mundo exterior real y obedientes a las leyes del pensar lógico. No son influidos, o no lo bastante, por la realidad exterior; no hacen caso de esta ni de su subrogación psíquica, de suerte que fácilmente entran en contradicción activa con ambas. Son, por así decir, un Estado dentro del Estado, un partido inaccesible, inviable para el trabajo conjunto, pero que puede llegar a vencer al otro, llamado normal, y constreñirlo a su servicio. Si esto acontece {*geschehen*}, se alcanza así el imperio de una realidad psíquica interior so-

bre la realidad del mundo exterior, y se abre el camino a la psicosis.[13] Y aun en los casos en que no se llega tan lejos, difícilmente se sobrestimaría el significado práctico de estas constelaciones. La inhibición e incapacidad de vivir de las personas gobernadas por una neurosis es un factor muy sustantivo en la sociedad humana, y es lícito discernir ahí la expresión directa de su fijación a una temprana pieza de su pasado.

Y ahora preguntemos: ¿Qué ocurre con la latencia, que nos interesa particularmente para nuestra analogía? Al trauma de la infancia puede seguir de manera inmediata un estallido neurótico, una neurosis de infancia, poblada por los empeños defensivos y con formación de síntomas. Puede durar un tiempo largo, causar perturbaciones llamativas, pero también se la puede pasar latente e inadvertida. En ella prevalece, por lo común, la defensa; en todos los casos quedan como secuelas alteraciones del yo,[14] comparables a unas cicatrices. Sólo rara vez la neurosis de la infancia se prolonga, sin interrupción, en la neurosis del adulto. Mucho más frecuente es que sea relevada por una época de desarrollo en apariencia imperturbado, proceso este sustentado o posibilitado por la intervención del período fisiológico de latencia. Sólo más tarde sobreviene el cambio con el cual la neurosis definitiva se vuelve manifiesta como efecto demorado del trauma. Esto acontece con la irrupción de la pubertad o un tiempo después. En el primer caso, porque las pulsiones reforzadas por la maduración física pueden retomar ahora la lucha en que inicialmente sucumbieron a la defensa; en el segundo, porque las reacciones y alteraciones del yo producidas por la defensa se revelan ahora como unos obstáculos para tramitar las nuevas tareas de la vida, y entonces se cae en conflictos graves entre las exigencias del mundo exterior real y el yo, que quiere preservar la organización que laboriosamente adquirió dentro de la lucha defensiva. El fenómeno de una latencia de la neurosis, entre las primeras reacciones frente al trauma y el posterior estallido de la enfermedad, tiene que ser reconocido como típico. También es lícito considerar la contracción de esta enfermedad como intento de

[13] [El distingo entre realidad psíquica y realidad exterior ya había sido establecido por Freud en su «Proyecto de psicología» de 1895 (1950*a*), *AE*, **1**, pág. 421, donde examino en una nota al pie la terminología por él aplicada. Véase también *infra*, págs. 125-6*n*.]

[14] [Cf. mi «Nota introductoria» a «Análisis terminable e interminable» (1937*c*), *infra*, pág. 215, y la sección V de ese artículo.]

curación, como empeño por volver a reconciliar con las demás las partes del yo escindidas por el influjo del trauma y reunirlas en un todo poderoso dirigido contra el mundo exterior. Pero sólo rara vez cuaja un intento así si no viene en su auxilio el trabajo analítico, y aun entonces no siempre. Asaz a menudo termina en una total devastación del yo y en su despedazamiento, o en su avasallamiento [15] por el sector tempranamente escindido, gobernado por el trauma.

Para obtener el convencimiento del lector se requeriría la comunicación detallada de numerosos historiales clínicos neuróticos. Pero dado lo prolijo y difícil del asunto, ello estropearía por completo el carácter de este trabajo. Se trasformaría en un tratado sobre doctrina de las neurosis, y aun así es probable que sólo resultara eficaz entre aquella minoría que ha escogido como la tarea de su vida el estudio y el ejercicio del psicoanálisis. Y como aquí me dirijo a un círculo más amplio, no puedo hacer otra cosa que rogar al lector que preste a las comunicaciones sumarias que acabo de hacer una cierta creencia provisional, lo cual impone la admisión, de mi parte, de que únicamente estará obligado a aceptar las conclusiones a que yo lo lleve si *demuestran ser correctas las doctrinas que constituyen sus* premisas.

Sin embargo, puedo tratar de narrar un caso que permita discernir con particular nitidez muchas de las mencionadas propiedades de la neurosis. Desde luego, de un solo caso no se puede esperar que lo muestre todo, y no se debe uno desilusionar si por su contenido está muy distante de aquello en virtud de lo cual buscamos la analogía.

El varoncito que, como tan a menudo sucede en familias pequeñoburguesas, compartió durante los primeros años de su vida el dormitorio de sus padres, tuvo repetidas y aun regulares oportunidades, a la edad en que apenas había alcanzado la capacidad del lenguaje, de observar los procesos sexuales entre sus progenitores, de ver mucho y de escuchar mucho más todavía. En su posterior neurosis, que estalla inmediatamente después de la primera polución espontánea, el más temprano síntoma, y el más molesto, es la perturbación del dormir. Le entra una susceptibilidad extraordinaria a los ruidos nocturnos y, una vez que se ha despertado, no puede ya conciliar el sueño. Este insom-

[15] [Véase una nota mía a pie de página en *El yo y el ello* (1923*b*), *AE*, **19**, pág. 58, *n*. 10.]

nio es un verdadero síntoma de compromiso: por un lado, la expresión de su defensa contra aquellas percepciones nocturnas; por el otro, un intento de restablecer el estado de vigilia en que pudo espiar aquellas impresiones.

Despertado temprano, por tal observación, a una virilidad agresiva, el niño empezó a excitar con la mano su pequeño pene y a ensayar diversos ataques sexuales a su madre, identificándose con el padre, en cuyo lugar se ponía. Esto siguió hasta que al fin recibió de la madre la prohibición de tocarse el miembro y, además, oyó de ella la amenaza de que se lo diría al padre, quien, como castigo, le quitaría el miembro pecador. Esta amenaza de castración tuvo sobre el muchacho un efecto traumático de extraordinaria intensidad. Resignó su actividad sexual y cambió su carácter. En vez de identificarse con el padre le tuvo miedo, adoptó frente a él una actitud pasiva y lo provocó, mediante un comportamiento en ocasiones díscolo, a que le propinara unos castigos corporales que para él tenían significado sexual, de suerte que podía identificarse con la madre maltratada. Y a la propia madre se aferraba cada vez más angustiosamente, como si no pudiera prescindir un solo momento de su amor, en el cual veía la protección del peligro de castración con que el padre lo amenazaba. Dentro de esta modificación del complejo de Edipo pasó el período de latencia, que no experimentó perturbaciones llamativas. Devino un muchacho modelo, tuvo éxito en la escuela.

Hasta aquí hemos perseguido el efecto inmediato del trauma y comprobado el hecho de la latencia.

El advenimiento de la pubertad trajo la neurosis manifiesta y reveló su segundo síntoma principal, la impotencia sexual. Había perdido la sensibilidad de su miembro, no intentaba tocarlo, no osaba aproximarse a una mujer con propósito sexual. Su quehacer sexual permaneció limitado a un onanismo psíquico con fantasías sadomasoquistas en las que uno discierne, sin dificultad, los emisarios de aquellas tempranas observaciones de coito entre los padres. La oleada de virilidad reforzada que la pubertad conlleva se volcó a un furioso odio al padre y una oposición a él. Este comportamiento extremo hacia el padre, desconsiderado hasta la autodestrucción, fue además el culpable de su fracaso en la vida y de sus conflictos con el mundo exterior. No tuvo permitido lograr nada en su profesión porque el padre lo había esforzado a abrazarla. Tampoco hizo amigos, y nunca estuvo bien con sus jefes.

Cuando, aquejado por estos síntomas e incapacidades, halló por fin una mujer tras la muerte del padre, le salieron

a relucir, como el núcleo de su ser, unos rasgos de carácter que volvían difícil su trato para todos sus allegados. Desarrolló una personalidad absolutamente egoísta, despótica y brutal, para quien era una evidente necesidad sofocar y mortificar a los demás. Era la copia fiel del padre tal como el retrato de este se había plasmado en su recuerdo: una reanimación de la identificación-padre en la cual el varoncito había entrado en su momento por motivos sexuales. En esta pieza discernimos el *retorno* de lo reprimido, que, junto a los efectos inmediatos del trauma y al fenómeno de la latencia, hemos descrito entre los rasgos esenciales de una neurosis. {Cf. pág. 123, *n.* 20.}

D. *Aplicación*

Trauma temprano–defensa–latencia–estallido de la neurosis–retorno parcial de lo reprimido: así rezaba la fórmula que establecimos para el desarrollo de una neurosis. Ahora invitamos al lector a dar el siguiente paso: adoptar el supuesto de que en la vida del género humano ha ocurrido algo semejante a lo que sucede en la vida de los individuos. Vale decir, que también en aquella hubo procesos de contenido sexual-agresivo que dejaron secuelas duraderas, pero las más de las veces cayeron bajo la defensa, fueron olvidados; y más tarde, tras un largo período de latencia, volvieron a adquirir eficacia y crearon fenómenos parecidos a los síntomas por su arquitectura y su tendencia.

Creemos colegir esos procesos, y mostraremos que esas secuelas suyas parecidas a síntomas son los fenómenos religiosos. Una conclusión así posee casi el peso de un postulado, porque desde el surgimiento de la idea de evolución ya no se puede poner en duda que el género humano tiene una prehistoria, y porque esta no es consabida, vale decir, es olvidada. Y si llegamos a averiguar que los traumas eficientes y olvidados se refieren en uno y otro caso a la vida dentro de la familia humana, lo saludaremos como un suplemento en extremo bienvenido, que no había sido previsto ni lo exigían las elucidaciones anteriores.

Yo he formulado ya esas tesis hace un cuarto de siglo en mi libro *Tótem y tabú* (1912-13), y no tengo más que repetirlas aquí. La construcción parte de una indicación de Darwin [16] e incorpora una conjetura de Atkinson.[17] Enun-

16 [Darwin, 1871, **2**, págs. 362-3.]
17 [Atkinson, 1903, págs. 220-1.]

cia que, en tiempos primordiales, el hombre primordial vivía en pequeñas hordas,[18] cada una bajo el imperio de un macho fuerte. No podemos ofrecer la datación, por no poseer la referencia a las épocas geológicas con que estamos familiarizados. Es probable que aquel homínido no haya llegado muy lejos en el desarrollo del lenguaje. Una pieza esencial de la construcción es el supuesto de que los destinos que describiremos afectaron a todos los hombres primordiales; por tanto, a todos nuestros antepasados.

El acontecer histórico {*Geschichte*} será narrado en una condensación grandiosa, como si hubiera sucedido de un golpe lo que en realidad ha demandado milenios y en esa larga época se ha repetido innumerables veces. El macho fuerte era amo y padre de la horda entera, ilimitado en su poder, que usaba con violencia. Todas las hembras eran propiedad suya: mujeres e hijas de la horda propia, y quizás otras robadas de hordas ajenas. El destino de los hijos varones era duro; cuando excitaban los celos del padre eran muertos, o castrados, o expulsados. Estaban obligados a convivir en pequeñas comunidades y a procurarse mujeres por robo, con lo cual uno que otro lograba alzarse hasta una posición parecida a la del padre en la horda primordial. Por razones naturales, los hijos menores tenían una posición excepcional: protegidos por el amor de la madre, sacaban ventaja de la avanzada edad del padre y podían sustituirlo tras su muerte. Tanto de la expulsión de los hijos varones mayores como de la predilección por los menores cree uno discernir los ecos en las sagas y los cuentos tradicionales.

El siguiente paso decisivo para el cambio de esta primitiva variedad de organización «social» debe de haber sido que los hermanos expulsados, que vivían en comunidad, se conjuraran, avasallaran al padre y, según la costumbre de aquellos tiempos, se lo comiesen crudo. Estaría fuera de lugar tomar a escándalo este canibalismo, pues persiste hasta épocas mucho más tardías. Ahora bien, lo esencial es que atribuimos a estos hombres primordiales las mismas actitudes de sentimiento que podemos comprobar entre los primitivos del presente, nuestros niños, por medio de exploración analítica. Vale decir, que no sólo odiaban y temían al padre, sino que lo veneraban como arquetipo, y en realidad cada uno de ellos quería ocupar su lugar. El

[18] [Freud emplea siempre este término con el sentido de «grupo pequeño dotado de cierto grado de organización». Cf. *Tótem y tabú* (1912-13), *AE*, **13**, pág. 128*n*.]

acto canibálico se vuelve entonces inteligible como un intento de asegurarse la identificación con él por incorporación de una parte suya.

Cabe suponer que al parricidio siguiera una larga época en que los hermanos varones lucharon entre sí por la herencia paterna, que cada uno quería ganar para sí solo. La intelección de los peligros y de lo infructuoso de estas luchas, el recuerdo de la hazaña libertadora consumada en común, y las recíprocas ligazones de sentimiento que habían nacido entre ellos durante las épocas de la expulsión, los llevaron finalmente a unirse, a pactar una suerte de contrato social. Nació la primera forma de organización social con *renuncia de lo pulsional*,[19] reconocimiento de *obligaciones* mutuas, erección de ciertas *instituciones* que se declararon inviolables (sagradas); vale decir: los comienzos de la moral y el derecho. Cada quien renunciaba al ideal de conquistar para sí la posición del padre, y a la posesión de madre y hermanas. Así se establecieron el *tabú del incesto* y el mantenimiento de la *exogamia.* Buena parte de la plenipotencia vacante por la eliminación del padre pasó a las mujeres; advino la época del *matriarcado.* La memoria del padre pervivía en este período de la «liga de hermanos». Como sustituto del padre hallaron un animal fuerte —al comienzo, acaso temido también—. Puede que semejante elección nos parezca extraña, pero el abismo que el hombre estableció más tarde entre él y los animales no existía entre los primitivos ni existe tampoco entre nuestros niños, cuyas zoofobias hemos podido discernir como angustia frente al padre. En el vínculo con el animal totémico se conservaba íntegra la originaria bi-escisión (ambivalencia) de la relación de sentimientos con el padre. Por un lado, el tótem era considerado el ancestro carnal y el espíritu protector del clan, se lo debía honrar y respetar; por otro lado, se instituyó un día festivo en que le deparaban el destino que había hallado el padre primordial. Era asesinado en común por todos los camaradas, y devorado (banquete totémico, según Robertson Smith).[20] Esta gran fiesta era en realidad una celebración del triunfo de los hijos varones, coligados, sobre el padre.

¿Qué se hizo de la religión en esta trama? Opino que tenemos pleno derecho a discernir en el totemismo —con

[19] [Tal el tema de la parte II, sección D, págs. 112 y sigs.]
[20] [Robertson Smith, 1894.]

su veneración de un sustituto del padre, la ambivalencia testimoniada por el banquete totémico, la institución de la fiesta conmemorativa y de prohibiciones cuya violación se castiga con la muerte—; estamos autorizados a discernir en el totemismo, digo, la primera forma en que se manifiesta la religión dentro de la historia humana, así como a comprobar que desde el comienzo mismo la religión se enlaza con configuraciones sociales y obligaciones morales. Aquí sólo podemos ofrecer el más sumario panorama sobre los ulteriores desarrollos de la religión. Sin duda, fueron paralelos a los progresos culturales del género humano y a las alteraciones en la configuración de las comunidades.

El progreso que sigue al totemismo es la humanización del ser a quien se venera. Los animales son remplazados por dioses humanos cuyo origen en el tótem no se oculta. Unas veces el dios es figurado todavía como un animal o, al menos, con rostro zoomorfo; otras, el tótem se convierte en el compañero predilecto del dios, inseparable de él; y otras, aún, en la saga el dios mata a ese mismo animal, pese a que este era su estadio anterior. En un punto de este desarrollo, que todavía no podemos situar con exactitud, aparecen grandes deidades maternas, es probable que con anterioridad a los dioses masculinos, y luego se mantienen largo tiempo junto a estos últimos. Entretanto, se ha consumado una gran subversión social. El derecho materno fue relevado por un régimen patriarcal restablecido. Empero, los nuevos padres nunca alcanzaron la omnipotencia del padre primordial; ellos eran muchos, convivían en asociaciones mayores que la antigua horda, tenían que tolerarse entre sí, permanecían limitados por estatutos sociales. Probablemente las deidades maternas nacieron en los tiempos iniciales de la limitación del matriarcado, como un resarcimiento para las madres relegadas. Las divinidades masculinas aparecen primero como hijos varones junto a la Gran Madre, y sólo después cobran los rasgos nítidos de figuras paternas. Estos dioses masculinos del politeísmo espejan las constelaciones de la época patriarcal. Son numerosos, se limitan unos a otros, en ocasiones se subordinan a un dios superior. Y bien; el paso siguiente nos lleva al tema que aquí nos ocupa, el retorno de un dios-padre único, que gobierna sin limitación alguna.[21]

[21] [La mayor parte de la concepción aquí expuesta es examinada con mucho más detalle en el cuarto ensayo de *Tótem y tabú* (1912-13), aunque tal vez sea este el lugar en que más atención se presta a las deidades maternas. (Véase, acerca de ello, *supra*, pág. 44*n*., y algunas puntualizaciones contenidas en *Psicología de las masas y*

Hay que admitirlo: este panorama histórico-conjetural {*historisch*} es lagunoso y en muchos puntos incierto. Pero quien pretendiera declarar puramente fantástica nuestra construcción del acontecer histórico primordial {*Urgeschichte*} incurriría en una enojosa subestimación de la riqueza y la fuerza probatoria del material que la integra. Grandes fragmentos del pasado que aquí enlazamos en un todo han sido atestiguados por la ciencia histórica: el totemismo, las ligas de varones. Y otros se han conservado en notables réplicas. Así, a más de un autor le ha sorprendido la fidelidad con que el rito de la comunión cristiana, en que los fieles incorporan de manera simbólica la carne y la sangre de su Dios, repite el sentido y el contenido del antiguo banquete totémico. Numerosos relictos del tiempo primordial olvidado se conservan en las sagas y cuentos tradicionales de los pueblos, y el estudio analítico de la vida anímica infantil nos ha brindado, con una riqüeza inesperada, material para llenar las lagunas de nuestro conocimiento sobre los tiempos primordiales. Como unas contribuciones a la inteligencia del tan sustantivo comportamiento hacia el padre, no me hace falta más que mencionar las zoofobias, el miedo —que nos produce tan extraña impresión— de ser devorado por el padre, y la enorme intensidad de la angustia de castración. No; en nuestra construcción nada hay de invención libre, nada que no pueda apoyarse en sólidas bases.

Si se toma nuestra exposición del acontecer histórico-primordial como creíble en su conjunto, se discierne en las doctrinas y ritos religiosos dos órdenes de elementos: por un lado, fijaciones a la antigua historia familiar y supervivencias de ella; por el otro, restauraciones del pasado, retornos de lo olvidado tras largos intervalos. Este último componente ha sido el omitido hasta hoy, y por eso no se lo comprendió; aquí, al menos, se lo demostrará con un impresionante ejemplo.

Es digno de destacar, en especial, que cada fragmento que retorna del pasado se abre paso con un poder particular, ejerce sobre las masas humanas un influjo de intensidad incomparable y reclama unos títulos de verdad irresistibles, frente a los que permanece impotente el veto lógico. Ello es al modo del «*Credo quia absurdum*».[22] Este asombroso

análisis del yo (1921*c*), *AE*, **18**, págs. 128-30.) El tema general es retomado en la parte II, sección D, *infra*, págs. 115 y sigs.]

[22] [«Lo creo porque es absurdo», dicho atribuido a Tertuliano;

carácter sólo se puede comprender siguiendo el paradigma del extravío psicótico. Hace tiempo hemos caído en la cuenta de que en la idea delirante se esconde un fragmento de verdad olvidada que en su retorno tuvo que consentir desfiguraciones y malentendidos, y que el convencimiento compulsivo que obtiene el delirio parte de ese núcleo de verdad y se difunde por los errores que lo envuelven. Un contenido así, de verdad que se llamaría *histórico-vivencial* {*historisch*}, debemos atribuir también a los artículos de fe de las religiones, las cuales ciertamente conllevan el carácter de unos síntomas psicóticos, pero, como fenómenos de masa que son, se sustraen a la maldición del aislamiento {*Isolierung*}. [Cf. págs. 123 y sigs.]

Ningún otro fragmento del acontecer histórico de la religión se nos ha vuelto tan trasparente como la institución del monoteísmo en el judaísmo y su prosecución en el cristianismo, si dejamos de lado el desarrollo, inteligible también él sin lagunas, del animal totémico en dios humano con su compañero, que es regla que lo tenga. (Por otra parte, cada uno de los cuatro evangelistas cristianos tiene su animal predilecto.) Admitiendo provisionalmente que el imperio universal faraónico fue la ocasión para que aflorara la idea monoteísta, vemos que esta, desprendida de su suelo y trasferida a otro pueblo, es tomada en propiedad por este último tras un largo período de latencia, guardada como su posesión más preciada, y entonces, a su turno, ella mantiene en vida al pueblo regalándole el orgullo de ser el elegido. Es la religión del padre primordial, a la que se anuda la esperanza de una recompensa, una distinción y, por fin, un imperio universal. Esta última fantasía de deseo, resignada hace tiempo por el pueblo judío, perdura todavía hoy entre sus enemigos con la creencia en el juramento de los «Sabios de Sión». Nos reservamos para exponer en un capítulo posterior cómo las particulares propiedades de la religión monoteísta tomada en préstamo a los egipcios ejercieron su efecto sobre el pueblo judío y dieron cuño duradero a su carácter por la desautorización de la magia y la mística, la incitación a progresos en la espiritualidad, la exigencia de sublimaciones; cómo el pueblo, arrobado por la posesión de la verdad, subyugado por la conciencia de ser el elegido, alcanzó la alta estima por lo intelectual y la insistencia en lo ético, y cómo los tristes destinos, las desilusiones reales

Freud ya se había ocupado de este dicho en *El porvenir de una ilusión* (1927*c*), *AE*, **21**, págs. 28-9.]

de ese pueblo, pudieron reforzar todas esas tendencias. Ahora perseguiremos el desarrollo en otra dirección.

La reinstitución del padre primordial en los derechos que le correspondían en lo histórico-vivencial {*historisch*} era un gran progreso, mas no podía ser el final. También los otros fragmentos de la tragedia prehistórica esforzaban hacia su cumplimiento. No es fácil colegir qué puso en marcha este proceso. Parece que una creciente conciencia de culpa se había apoderado del pueblo judío, acaso de todo el universo de cultura de aquel tiempo, como precursora del retorno del contenido reprimido. Hasta que al fin alguien de este pueblo judío halló, en la absolución de culpa de un agitador político-religioso, la ocasión con la cual una religión nueva, la cristiana, se desasió del judaísmo. Pablo, un judío romano de Tarso, aprehendió esta conciencia de culpa y la recondujo certeramente a su fuente en el acontecer histórico primordial. La llamó el «pecado original», era un crimen contra Dios que sólo se podía expiar mediante la muerte. Con el pecado original había llegado la muerte al mundo. En realidad, ese crimen merecedor de la muerte había sido el asesinato del padre primordial después endiosado. Pero no se recordó el asesinato, sino que, en lugar de él, se fantaseó su expiación, y por eso esta fantasía pudo ser saludada como mensaje de redención (*evangelium*). Un Hijo de Dios se había hecho matar siendo inocente, y así tomaba sobre sí la culpa de todos. Tenía que ser un Hijo, pues había sido un asesinato perpetrado en el Padre. Es probable que tradiciones de misterios orientales y griegos hayan influido sobre la trama de la fantasía de redención. Lo esencial de ella parece ser contribución del propio Pablo. Era un hombre de disposición religiosa en el sentido genuino; las oscuras huellas del pasado acechaban en su alma, prontas a irrumpir en regiones más concientes.

Que el redentor se sacrificara siendo inocente era una desfiguración evidentemente tendenciosa que deparaba dificultades a la inteligencia lógica, pues, ¿cómo uno que era inocente del asesinato podía tomar sobre sí la culpa de los asesinos por el hecho de hacerse matar él mismo? En la efectividad histórico-vivencial no existía una contradicción semejante. El «redentor» no podía ser otro que el principal culpable, el caudillo de la liga de hermanos que había avasallado al padre. A mi juicio, hay que dejar sin decidir la existencia o no de ese rebelde principal y caudillo. Ella es muy posible, pero es preciso considerar también que cada

uno de los que integraban la liga de hermanos tenía sin duda el deseo de perpetrar la hazaña por sí solo y, de ese modo, procurarse una posición excepcional y un sustituto para la identificación-padre que se resignaba, que se sepultaba en el interior de la comunidad. Si no existió tal caudillo, Cristo es el heredero de una fantasía de deseo incumplida; si existió, es su sucesor y su reencarnación. Pero sin importar que estemos aquí frente a una fantasía o a un retorno de una realidad objetiva olvidada, ha de hallarse en este lugar el origen de la representación del héroe, el héroe que siempre se subleva contra el padre y lo mata en alguna figura suya.[23] También, el fundamento real de la «culpa trágica» del héroe en el drama, de otro modo difícil de rastrear. Apenas se puede dudar de que en el drama griego el héroe y el coro figurasen a este mismo héroe rebelde y a la liga de hermanos, y no deja de tener su significatividad que en la Edad Media el teatro recomenzara con la figuración de la historia de la Pasión.

Ya hemos dicho que la ceremonia cristiana de la sagrada comunión, en que los fieles incorporan sangre y carne del Salvador, repite el contenido del antiguo banquete totémico, si bien sólo en su sentido tierno, que expresa la veneración; no en su sentido agresivo. Ahora bien, la ambivalencia por la cual está gobernado el comportamiento hacia el padre se mostró con claridad en el resultado final de la innovación religiosa. Supuestamente destinada a la reconciliación con el padre-dios, terminó en su destronamiento y eliminación. El judaísmo había sido una religión del padre; el cristianismo devino una religión del hijo. El viejo dios-padre se oscureció detrás de Cristo, y Cristo, el hijo, advino a su lugar, en un todo como lo había ansiado cada hijo varón en aquel tiempo primordial. Pablo, el continuador del judaísmo, fue también su destructor. Sin duda que debió su éxito en primer término al hecho de conjurar, con la idea de redención, la conciencia de culpa de la humanidad; pero, junto a ello, lo debió a la circunstancia de resignar para su pueblo la condición de elegido y su distinción visible, la circuncisión, de suerte que la religión nueva pudo devenir universal, abrazar a todos los seres humanos. No importa si, para dar ese paso, gravitó en el ánimo de Pablo una manía personal de venganza por la contradicción que en

[23] Ernest Jones señala que el dios Mithra, el que dio muerte al toro, pudo ser una figuración de este cabecilla que se gloria de su hazaña. Es bien sabido durante cuánto tiempo luchó el culto de Mithra con el joven cristianismo por el triunfo final.

los círculos judíos halló la innovación suya; lo cierto es que así se restablecía un carácter de la vieja religión de Atón, se cancelaba una estrechez por ella adquirida al pasar a un nuevo portador, el pueblo judío.

En algunos aspectos, la nueva religión significaba, con referencia a la antigua, la judía, una regresión cultural, como es regla que suceda cuando irrumpen o son admitidas masas de hombres de nivel inferior. La religión cristiana no mantuvo la altura de espiritualización hasta la cual se había elevado el judaísmo. No conservó un monoteísmo riguroso, tomó de los pueblos circundantes numerosos ritos simbólicos, restauró a la gran divinidad materna y halló sitio para colocar con trasparente disfraz, si bien en posiciones subordinadas, a muchas figuras divinas del politeísmo. Sobre todo, no se cerró, como la religión de Atón y su sucesora, la mosaica, a la injerencia de elementos supersticiosos, mágicos y míticos, que durante los dos milenios siguientes habrían de significar una inhibición grave para el desarrollo espiritual.

El triunfo del cristianismo fue una victoria renovada de los sacerdotes de Amón sobre el dios de Ikhnatón, tras un intervalo de mil quinientos años y sobre un escenario más vasto. Y a pesar de todo ello, el cristianismo, desde el punto de vista de la historia de la religión, vale decir, por referencia al retorno de lo reprimido, fue un progreso; y la religión judía, a partir de entonces, fue en cierta medida un fósil.

Sería bueno comprender cómo la idea monoteísta pudo hacer una impresión tan profunda justamente sobre el pueblo judío, y retenerla este con tanta tenacidad. Creo que se puede responder a esta cuestión. El destino había aproximado al pueblo judío la gran hazaña y el crimen atroz del tiempo primordial, el parricidio, dándole la ocasión de repetirlo él mismo en la persona de Moisés, una sobresaliente figura paterna. Fue un caso de «actuar» {«*Agieren*»} en lugar de recordar, como tan frecuentemente sucede en el neurótico durante el trabajo analítico.[24] Ahora bien, a la incitación a recordar, que les trajo la enseñanza de Moisés, ellos reaccionaron con la desmentida de su acción, permanecieron atascados en el reconocimiento del gran padre y así se bloquearon el acceso al lugar desde donde Pablo anudaría luego la continuación del acontecer histórico primordial. Difícilmente sea indiferente o casual que la muerte violenta de

[24] [Cf. «Recordar, repetir y reelaborar» (1914*g*), *AE*, **12**, págs. 151-6.]

otro grande hombre deviniera también el punto de partida para la creación religiosa de Pablo. Un hombre a quien un pequeño número de partidarios en Judea tenía por el Hijo de Dios y el Mesías anunciado, a quien además le fue traspasado luego un fragmento de la historia de infancia poetizada para Moisés [pág. 13], pero de quien apenas si sabemos algo con más certeza que acerca del propio Moisés —no sabemos si realmente fue el gran maestro que los Evangelios pintan, o si más bien el hecho y las circunstancias de su muerte fueron lo decisivo para la significatividad que su persona ha cobrado—. Pablo, que devino su apóstol, no lo conoció en persona.

El asesinato de Moisés por su pueblo judío, discernido por Sellin desde las huellas que dejó en la tradición, y asombrosamente supuesto también por el joven Goethe sin prueba alguna,[25] pasa a ser entonces una pieza indispensable de nuestra construcción, un importante eslabón unitivo entre el proceso olvidado del tiempo primordial y su tardío reafloramiento en la forma de las religiones monoteístas.[26] Es una atractiva conjetura que el arrepentimiento por el asesinato de Moisés diera la impulsión a la fantasía de deseo del Mesías, quien volvería y traería a su pueblo la redención y el imperio universal prometido. Si Moisés fue este primer Mesías, Cristo es su sustituto y su sucesor, y entonces Pablo podía apostrofar a los pueblos con cierta justificación histórico-vivencial: «¡Ved! El Mesías ha vuelto realmente, ha sido muerto ante vuestros ojos». Y, por tanto, también en la resurrección de Cristo hay cierta verdad histórico-vivencial, pues era [Moisés resurrecto, y, tras él,][27] el padre primordial retornado, de la horda primitiva; glorificado y situado, como hijo, en el lugar del padre.

El pobre pueblo judío, que con una obstinación consuetudinaria siguió desmintiendo el asesinato del padre, lo pagó con dura penitencia en el curso de las épocas. Una y otra vez se le reprochó: «Habéis muerto a nuestro Dios». Y este reproche es verdadero si se lo traduce correctamente. Reza, en efecto, referido a la historia de las religiones: «No

[25] «Israel in der Wüste» {«Israel en el desierto»}; en la edición Weimar, **7**, pág. 170.

[26] Véanse, sobre este tema, las conocidas argumentaciones de Frazer en la parte III (*The Dying God*) de *The Golden Bough.* [Frazer, 1911*c*.]

[27] [En *GW*, **16**, pág. 196, fueron omitidas las palabras entre corchetes.]

queréis *admitir* haber dado muerte a vuestro Dios (la imagen primordial de Dios, el padre primordial, y sus posteriores reencarnaciones)». Un agregado debiera enunciar: «Nosotros, en cambio, hemos hecho lo mismo, pero lo hemos *confesado*, y desde entonces quedamos sin pecado». No todos los reproches con que el antisemitismo persigue a los descendientes del pueblo judío pueden invocar parecida justificación. Un fenómeno de la intensidad y permanencia del odio de los pueblos al judío debe de tener, desde luego, más de un fundamento. Uno puede colegir toda una serie de razones, muchas de ellas derivadas manifiestamente de la realidad objetiva y que no han menester de interpretación alguna, y otras situadas más en lo profundo, provenientes de fuentes secretas, que uno tendería a reconocer como los motivos específicos. Entre las primeras, el reproche de extranjería es sin duda el más frágil, pues en muchos lugares hoy dominados por el antisemitismo los judíos se cuentan entre los más antiguos integrantes de la población o estuvieron instalados ahí antes que los habitantes actuales. Por ejemplo, esto se aplica a la ciudad de Colonia, donde los judíos llegaron junto con los romanos, antes que ella fuera ocupada por germanos.[28] Otros fundamentos del odio al judío son más intensos, como la circunstancia de vivir ellos las más de las veces como minorías entre otros pueblos, pues el sentimiento de comunidad de las masas ha menester para completarse de la hostilidad hacia una minoría extranjera, y la debilidad numérica de estos excluidos invita a su sofocación. En cuanto a otras dos propiedades de los judíos, son de todo punto imperdonables. La primera, que en muchos aspectos sean diferentes de sus «pueblos anfitriones». No de manera radical, pues no son unos asiáticos de raza extranjera, como aseveran los enemigos, sino, la mayoría de las veces, mezcla de los pueblos mediterráneos y herederos de su cultura. No obstante, son ajenos, y con frecuencia ajenos de una manera indefinible con respecto a los pueblos nórdicos, sobre todo. Y es cosa asombrosa, por otra parte: la intolerancia de las masas se exterioriza con más intensidad frente a diferencias pequeñas que frente a diferencias fundamentales.[29] Más fuerte todavía es el efecto de la segunda

[28] [Se recordará que en su *Presentación autobiográfica* (1925*d*), *AE*, **20**, pág. 8, Freud menciona una información familiar según la cual los antepasados de su padre habían residido durante una larga época en Colonia.]

[29] [En *El malestar en la cultura* (1930*a*), *AE*, **21**, pág. 111, Freud se refiere al «narcisismo de las pequeñas diferencias»; en ese lugar se ocupa también del antisemitismo.]

propiedad: que desafían todas las opresiones, y ni las más crueles persecuciones han conseguido desarraigarlos; antes bien, muestran aptitud para afianzarse en la ganancia del sustento y, toda vez que les es permitido, prestan valiosas contribuciones a todos los logros culturales.

Los motivos más profundos del odio al judío arraigan en épocas del remoto pasado, producen sus efectos desde lo inconciente de los pueblos, y yo estoy preparado para que no parezcan creíbles a primera vista. Aventuro la tesis de que todavía hoy los otros pueblos no han superado los celos frente a aquel que se presentó como el hijo primogénito y predilecto de Dios Padre, ni más ni menos como si hubieran dado crédito a esa pretensión. Además, entre las costumbres por las cuales los judíos se segregaron, la circuncisión hizo una impresión desagradable, ominosa, que sin duda se explica por recordar a la castración temida y tocar así un fragmento del pasado de los tiempos primordiales, que de buena gana se olvidaría. Y, por último, el motivo más reciente de esta serie: uno no debería olvidar que todos estos pueblos que hoy se precian de odiar a los judíos sólo se hicieron cristianos tardíamente en la historia, a menudo forzados a ello por una sangrienta compulsión. Uno podría decir que todos son «falsos conversos», y bajo un delgado barniz de cristianismo han seguido siendo lo que sus antepasados eran, esos antepasados suyos que rendían tributo a un politeísmo bárbaro. No han superado su inquina contra la religión nueva que les fue impuesta, pero la desplazaron a la fuente desde la cual el cristianismo llegó a ellos. El hecho de que los Evangelios narren una historia que se desarrolla entre judíos y en verdad sólo trata de ellos les facilitó semejante desplazamiento. Su odio a los judíos es, en el fondo, odio a los cristianos; no cabe asombrarse, pues, si en la revolución nacional-socialista alemana este íntimo vínculo entre las dos religiones monoteístas halla tan nítida expresión en el hostil tratamiento dispensado a ambas.[30]

[30] [La primera mención que hizo Freud de que el antisemitismo tiene su raíz inconciente en el complejo de castración y la circuncisión parece ser la que se encuentra en una nota del historial clínico del pequeño Hans (1909*b*), *AE*, **10**, pág. 32. Insistió en ello en una nota agregada en 1919 a su estudio sobre Leonardo (1910*c*), *AE*, **11**, pág. 89. Ya hemos mencionado la referencia al antisemitismo en *El malestar en la cultura*. El presente examen de la cuestión es, sin embargo, mucho más minucioso que cualquiera de aquellos. El tema es retomado en «Comentario sobre el antisemitismo» (1938*a*), *infra*, págs. 289 y sigs.]

E. *Dificultades*

Acaso en lo que precede se haya conseguido establecer la analogía entre procesos neuróticos y aconteceres religiosos y, así, señalar el insospechado origen de estos últimos. A raíz de esa trasferencia de la psicología individual a la de masas surgen dos dificultades de diversa naturaleza y jerarquía, que debemos considerar ahora. La primera es que aquí sólo tratamos de un único ejemplo entre la rica fenomenología de las religiones, sin arrojar luz alguna sobre los otros. Con pena debe el autor confesar su imposibilidad de ofrecer más que esta sola muestra, pues sus conocimientos especializados no le alcanzan para completar la indagación. De sus limitadas noticias quizá pueda agregar, todavía, que el caso de la fundación religiosa mahometana le parece una repetición abreviada de la judía, como cuya imitación entró en escena. Parece, en efecto, que el profeta tuvo originariamente el propósito de adoptar de manera plena el judaísmo para sí y para su pueblo. La reconquista del grande y único padre primordial produjo entre los árabes una elevación extraordinaria de la conciencia de sí, la cual condujo a grandes éxitos universales, mas, también, se agotó en estos. Alá se mostró mucho más agradecido hacia su pueblo elegido que, en su tiempo, Yahvé hacia el suyo. Pero el desarrollo interior de la religión nueva se detuvo pronto, acaso porque le faltó el ahondamiento causado, entre los judíos, por el asesinato del fundador de la religión. Las religiones orientales, en apariencia racionalistas, son por su núcleo un culto de los antepasados y, por tanto, se detienen en un estadio anterior de la reconstrucción del pasado. Si es cierto que entre pueblos primitivos contemporáneos hallamos el reconocimiento de un ser supremo como contenido único de su religión, sólo se puede concebir esto como una atrofia del desarrollo religioso y relacionarlo con los innumerables casos de neurosis rudimentarias que uno comprueba en aquel otro campo. En cuanto a saber por qué no se avanzó más ni en estos ni en aquellos, es algo que no llegamos a inteligir. Uno no puede menos que pensar que serían responsables de ello el talento individual de estos pueblos, la orientación de su actividad y sus condiciones sociales generales. Por lo demás, es una buena regla del trabajo analítico que uno se conforme con explicar lo existente, y no se empeñe en explicar lo que no se ha producido.

La segunda dificultad que surge de esta trasferencia a la psicología de las masas es mucho más sustantiva, porque plantea un problema nuevo de naturaleza fundamental. Surge

la pregunta por la forma en que la tradición eficiente ha podido mantener su presencia en la vida de los pueblos, una pregunta que no se aplica a los individuos, pues, en estos, la resuelve la existencia de las huellas mnémicas del pasado. Volvamos a nuestro ejemplo histórico. Hemos fundado el compromiso de Qadesh en la persistencia de una potente tradición entre quienes habían regresado de Egipto. Este caso no esconde problema alguno. Según nuestro supuesto, tal tradición se apoyaba sobre un recuerdo conciente de comunicaciones orales que esos hombres recibieron de sus predecesores, de apenas dos o tres generaciones atrás, quienes habían sido partícipes y testigos oculares de aquellos sucesos. Pero, ¿podemos creer respecto de posteriores siglos lo mismo, o sea, que la tradición tuvo por base un saber comunicado de manera normal, trasferido de abuelos a nietos? Ya no es posible indicar, como en el caso anterior, qué personas conservarían ese saber y lo propagarían por vía oral. Según Sellin, la tradición del asesinato de Moisés estuvo siempre presente en los círculos sacerdotales, hasta que por fin halló expresión escrita, único indicio este que permitió a Sellin colegirla. Pero sólo pudo ser consabida por unos pocos, no era un patrimonio popular. ¿Y basta ello para explicar su efecto? ¿Se puede atribuir a un saber así, de unos pocos, el poder de cautivar de manera tan eficaz a las masas tan pronto toman noticia de él? Por otra parte, parece como si aun en la masa ignorante tuviera que estar presente algo emparentado de algún modo con el saber de esos pocos y ofreciera solicitación {*entgegenkommen*} a este saber cuando es exteriorizado.

Más difícil todavía se nos torna apreciar las cosas si nos volvemos al caso análogo del tiempo primordial. Por cierto que al cabo de los milenios se habrá olvidado por completo la existencia de un padre primordial con las peculiaridades consabidas y el destino que sufrió; y tampoco cabe suponer, acerca de él, una tradición oral como en el caso de Moisés. ¿En qué sentido, pues, cuenta una tradición como tal? ¿En qué forma ha estado presente?

Para facilitar las cosas a lectores que no quieran profundizar en complejas razones psicológicas, o que no estén preparados para ello, anticiparé el resultado de la indagación que sigue. Opino que la coincidencia entre el individuo y la masa es en este punto casi perfecta: también en las masas se conserva la impresión {impronta} del pasado en unas huellas mnémicas inconcientes.

En el caso del individuo creemos verlo claro. La huella mnémica de lo vivenciado antes ha permanecido conservada en su interior, sólo que dentro de un particular estado psicológico. Se puede decir que el individuo ha sabido siempre eso, del mismo modo como se sabe acerca de lo reprimido. Nos hemos formado unas representaciones precisas, de fácil corroboración por el análisis, sobre cómo algo puede ser olvidado y salir de nuevo a la luz después de un tiempo. Lo olvidado no fue borrado, sino sólo «reprimido» {desalojado}; sus huellas mnémicas están presentes en toda su frescura, pero aisladas por «contrainvestiduras». No pueden entrar en comercio con los otros procesos intelectuales, son inconcientes, inasequibles a la conciencia. También puede suceder que ciertas partes de lo reprimido se hayan sustraído del proceso, permanezcan asequibles al recuerdo, en ocasiones afloren en la conciencia, pero también entonces estén aisladas como unos cuerpos extraños carentes de todo nexo con lo demás. Puede, pero no es necesario que así suceda; es posible también que la represión sea completa, y a este caso nos atendremos en lo que sigue.

Esto reprimido conserva su pulsión emergente, su aspiración a avanzar hasta la conciencia. Alcanza su meta bajo tres condiciones: 1) si la intensidad de la contrainvestidura es rebajada por unos procesos patológicos que aquejen a lo otro, al llamado «yo», o por una diversa distribución de las energías de investidura en el interior de este yo, como por regla general acontece en el estado del dormir; 2) cuando los sectores de pulsión que adhieren a lo reprimido experimentan un refuerzo particular, de lo cual el mejor ejemplo son los procesos que sobrevienen durante la pubertad; 3) cuando en el vivenciar reciente, en un momento cualquiera, aparecen impresiones, vivencias, tan semejantes a lo reprimido que tienen la capacidad de despertarlo; entonces lo reciente se refuerza mediante la energía latente de lo reprimido, y esto reprimido recobra eficacia a la zaga de lo reciente y con su ayuda. En ninguno de estos tres casos lo hasta entonces reprimido llega a la conciencia de una manera neta, inalterada, sino que siempre tiene que consentir unas desfiguraciones {dislocaciones} que dan testimonio del influjo de la resistencia, no superada del todo, que proviene de la contrainvestidura, o del influjo modificador ejercido por la vivencia reciente, o de ambas cosas.

Como signo distintivo y jalón para orientarnos nos ha servido el distingo, en cada caso, entre proceso psíquico conciente o inconciente. Lo reprimido es inconciente. Ahora bien, sería una simplificación bienvenida que esta frase

admitiera inversión, a saber, que la diferencia de las cualidades «conciente» (*cc*) e «inconciente» (*icc*)[31] coincidiera con la separación entre nativo del yo y reprimido. Ya sería nuevo y asaz importante el hecho de que en nuestra vida anímica existieran tales cosas aisladas e inconcientes. En realidad, el asunto es más complicado. Es cierto que todo lo reprimido es inconciente, pero ya no lo es que todo cuanto pertenezca al yo sea conciente. Reparamos en que la conciencia es una cualidad pasajera que sólo provisionalmente adhiere a un proceso psíquico. Por eso, para nuestros fines, tenemos que sustituir «conciente» por «susceptible de conciencia», y llamar «preconciente» (*prcc*) a esta cualidad. De manera más correcta, pues, diremos que el yo es esencialmente preconciente (conciente virtualmente), pero que sectores del yo son inconcientes.

Esta última comprobación nos enseña que las cualidades a las que nos atuvimos hasta ahora para orientarnos en la oscuridad de la vida anímica no bastan. Tenemos que introducir otro distingo, ya no cualitativo, sino *tópico* y al mismo tiempo —lo cual le otorga un valor particular— *genético*. Separamos ahora dentro de nuestra vida anímica, que concebimos como un aparato compuesto por varias instancias, comarcas, provincias, una región que llamamos el yo genuino, de otra que llamamos el ello. El ello es el más antiguo; el yo se ha desarrollado desde él como un estrato cortical por obra del influjo del mundo exterior. Dentro del ello campean nuestras pulsiones originarias, en su interior todos los procesos trascurren inconcientes. El yo se superpone, según ya dijimos, con la comarca de lo preconciente; contiene sectores que normalmente permanecen inconcientes. Para los procesos psíquicos que ocurren en el interior del ello rigen leyes de decurso y de influjo recíproco enteramente diversas a las que gobiernan en el interior del yo. En realidad, fue descubrir este distingo lo que nos guió a esta concepción nueva, y es lo que la justifica.

[31] [Señalemos que estas abreviaturas hacen aquí su última aparición tras un largo intervalo. Si se prescinde de un par de casos en la 31ª de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933*a*), *AE*, **22**, pág. 67, habían quedado totalmente fuera de uso desde unos quince años atrás, cuando en *El yo y el ello* (1923*b*) quedó establecida la división estructural del aparato psíquico; en mi «Introducción» a dicha obra (*AE*, **19**, págs. 4 y sigs.) se hallará un amplio comentario al respecto. Curiosamente, en el presente trabajo Freud las emplea, contrariando su costumbre, en el sentido «descriptivo». En verdad, estas abreviaturas volvieron a ser utilizadas en el manuscrito del *Esquema del psicoanálisis* (1940*a*); pero allí hay abundancia de abreviaciones de toda índole, y además Freud no alcanzó a ver la obra impresa.]

Lo *reprimido* ha de imputarse al ello y está sometido también a sus mecanismos; sólo se separa del ello con respecto a la génesis. La diferenciación se cumple en la primera edad, mientras el yo se desarrolla desde el ello. Luego una parte del contenido del ello es recogida por el yo y elevada al estado preconciente; otra parte no es alcanzada por esta traducción y queda atrás como lo inconciente genuino dentro del ello. Ahora bien, en la ulterior trayectoria de la formación del yo ciertas impresiones y ciertos procesos psíquicos interiores al yo son excluidos mediante un proceso defensivo; se les sustrae el carácter de lo preconciente, de suerte que a su turno son degradados a la condición de integrantes del ello. Esto es, pues, lo «reprimido» dentro del ello. Por lo que atañe al comercio entre ambas provincias anímicas, suponemos que por un lado el proceso inconciente dentro del ello es elevado al nivel de lo preconciente e incorporado al yo, y que por otro lado algo preconciente en el interior del yo puede recorrer el camino inverso y ser trasladado hacia atrás, dentro del ello. Queda fuera de nuestro interés actual que más tarde se deslinde dentro del yo un distrito particular, el del «superyó».[32]

Puede que todo esto parezca bien distante de la simplicidad;[33] pero si se está familiarizado con la insólita concepción espacial del aparato anímico, nada de ello deparará dificultades particulares para representarlo. Apuntaré, además, que la tópica psíquica aquí desarrollada no tiene nada que ver con la anatomía encefálica; en verdad, sólo la roza en un punto.[34] Lo insatisfactorio de esta representación, que yo siento con tanta nitidez como cualquiera, procede de nuestra total ignorancia acerca de la naturaleza *dinámica* de los procesos anímicos. Nos decimos: lo que distingue a una representación conciente de una preconciente, y a esta de una inconciente, no puede ser más que cierta modificación, acaso también una diversa distribución, de la energía psíquica. Hablamos de investiduras y sobreinvestiduras, pero acerca de esto carecemos de toda noticia y aun de cualquier asidero que nos permitiera formular una hipótesis de trabajo viable. En cuanto al fenómeno de la conciencia, pode-

[32] [No obstante, se hacen algunas consideraciones sobre el superyó *infra*, págs. 112-3.]

[33] [Un tratamiento más completo del tema se halla en la 31ª de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933*a*).]

[34] [Ese punto, según lo explicita Freud en *Más allá del principio de placer* (1920*g*), *AE*, **18**, pág. 24, y en *El yo y el ello* (1923*b*), *AE*, **19**, pág. 21, se encuentra en el sistema percepción, considerado cortical tanto por la anatomía cuanto por la metapsicología freudiana.]

mos indicar, aún, que depende originariamente de la percepción. Todas las sensaciones que nacen por una percepción dolorosa, táctil, auditiva o visual, son por excelencia concientes. Los procesos del pensar, y lo que pueda serles análogo en el interior del ello, son en sí inconcientes y se conquistan el acceso a la conciencia mediante su enlace con restos mnémicos de percepciones visuales y auditivas por la vía de la función del lenguaje.[35] En el animal, que carece de lenguaje, estas constelaciones habrán de ser por fuerza más simples.

Las impresiones de los traumas tempranos, que fueron nuestro punto de partida, o no son traducidas a lo preconciente o son trasladadas pronto hacia atrás, por la represión, al estado-ello. Sus restos mnémicos son, entonces, inconcientes y producen efectos desde el ello. Creemos poder perseguir bien su ulterior destino mientras se trate de algo vivenciado por uno mismo {*Selbsterlebt*; «vivenciado por sí-mismo»}. Pero una nueva complicación sobreviene si reparamos en la probabilidad de que en la vida psíquica del individuo puedan tener eficacia no sólo contenidos vivenciados por él mismo sino otros que le fueron aportados con el nacimiento, fragmentos de origen filogenético, una *herencia arcaica*. Surgen así estas preguntas: ¿En qué consiste ella? ¿Qué contenido tiene? ¿Cuáles son sus pruebas?

La respuesta más inmediata y segura reza: Consiste en determinadas predisposiciones,* como las que son propias de todo ser vivo. Vale decir, en la aptitud y la inclinación para emprender determinadas direcciones de desarrollo y para reaccionar de particular manera frente a ciertas excitaciones, impresiones y estímulos. Como la experiencia enseña que entre los individuos de la especie humana existen diferencias en este aspecto, la herencia arcaica incluye estas diferencias; ellas constituyen lo que se reconoce como el factor *constitucional* en el individuo. Y puesto que todos los seres humanos, siquiera en su primera infancia, vivencian más o menos lo mismo, también reaccionan frente a ello de manera uniforme, y podría engendrarse la duda sobre

[35] [Se hallará un extenso examen de este tema en «Lo inconciente» (1915*e*), *AE*, **14**, págs. 198 y sigs.]

* {«*Dispositionen*», término con que Freud designa, en otras obras, las predisposiciones adquiridas en la evolución individual; aquí se refiere claramente a las constitucionales, para las cuales suele emplear «*Anlagen*» («disposiciones» en nuestra versión). Véase también nuestra nota al pie de la página 183.}

si estas reacciones, junto con sus diferencias individuales, no debieran imputarse a la herencia arcaica. Pero cabe rechazar esa duda; por el hecho de esa uniformidad no se enriquece nuestra noticia sobre la herencia arcaica.

Entretanto, la investigación analítica arrojó algunos resultados que nos dan que pensar. Tenemos, en primer término, la universalidad del simbolismo del lenguaje. La subrogación simbólica de un asunto por otro —lo mismo vale en el caso de los desempeños— es cosa corriente, por así decir natural, en todos nuestros niños. No podemos pesquisarles cómo la aprendieron, y en muchos casos tenemos que admitir que un aprendizaje fue imposible. Se trata de un saber originario que el adulto ha olvidado. Es cierto que él emplea esos mismos símbolos en sus sueños, pero no los comprende si el analista no se los interpreta, y aun entonces no da crédito de buena gana a la traducción. Si se ha servido de uno de los giros lingüísticos tan usuales en que ese simbolismo se encuentra fijado, tiene que admitir que su sentido genuino se le ha escapado por completo. Además, el simbolismo se abre paso por encima de la diversidad de las lenguas; si se emprendieran indagaciones, probablemente su resultado sería que es ubicuo, el mismo en todos los pueblos. Al parecer, pues, estaríamos frente a un caso seguro de herencia arcaica, del tiempo en que se desarrolló el lenguaje. Sin embargo, se podría ensayar otra explicación. En efecto, acaso alguien diría que se trata de unos vínculos cognitivos entre representaciones, establecidos durante el desarrollo histórico del lenguaje, y que ahora no podrían menos que ser repetidos cada vez que un individuo recorre su desarrollo lingüístico. Sería un caso en que se heredaría una predisposición cognitiva, como se podría heredar una predisposición pulsional; tampoco obtenemos de esto una contribución nueva para nuestro problema.

Ahora bien, el trabajo analítico también ha traído a la luz otras cosas cuyo alcance rebasa en mucho todo lo anterior. Cuando estudiamos las reacciones frente a traumas tempranos, con harta frecuencia nos sorprende hallar que no se atienen de manera estricta a lo real y efectivamente vivenciado por sí-mismo, sino que se distancian de esto de una manera que se adecua mucho más al modelo de un suceso filogenético y, en términos universales, sólo en virtud de su influjo se pueden explicar. La conducta del niño neurótico hacia sus progenitores dentro del complejo de Edipo y de castración sobreabunda en tales reacciones que parecen injustificadas para el individuo y sólo se vuelven concebibles filogenéticamente, por la referencia al vivenciar

de generaciones anteriores. Bien valdría la pena dar a publicidad en una compilación este material que aquí me es posible invocar. Su fuerza probatoria me parece bastante grande para dar otro paso y formular la tesis de que la herencia arcaica del ser humano no abarca sólo predisposiciones, sino también contenidos, huellas mnémicas de lo vivenciado por generaciones anteriores. Con ello, tanto el alcance como la significatividad de la herencia arcaica se acrecentarían de manera sustantiva.

Ante una meditación más ceñida, no podemos sino confesarnos que desde hace tiempo nos comportamos como si la herencia de huellas mnémicas de lo vivenciado por los antepasados, independiente de su comunicación directa o del influjo de la educación por el ejemplo, estuviera fuera de cuestión. Cuando hablamos de la persistencia de una tradición antigua en un pueblo, de la formación del carácter de un pueblo, las más de las veces tenemos en mente una tradición así, heredada, y no una que se propague por comunicación. O, al menos, no hemos distinguido entre ambas si nos hemos puesto en claro sobre la temeridad que cometemos con tal descuido. Además, nuestra situación es dificultada por la actitud presente de la ciencia biológica, que no quiere saber nada de la herencia, en los descendientes, de unos caracteres adquiridos. Nosotros, por nuestra parte, con toda modestia confesamos que, sin embargo, no podemos prescindir de este factor en el desarrollo biológico. Es cierto que no se trata de lo mismo en los dos casos: en uno, son caracteres adquiridos difíciles de asir; en el otro, son huellas mnémicas de impresiones exteriores, algo en cierto modo asible. Pero acaso suceda que no podamos representarnos lo uno sin lo otro.

Si suponemos la persistencia de tales huellas mnémicas en la herencia arcaica, habremos tendido un puente sobre el abismo entre psicología individual y de las masas; podremos tratar a los pueblos como a los neuróticos individuales. Concedido que por el momento no poseemos, respecto de las huellas mnémicas dentro de la herencia arcaica, ninguna prueba más fuerte que la brindada por aquellos fenómenos residuales del trabajo analítico que piden que se los derive de la filogénesis; empero, esa prueba nos parece lo bastante fuerte para postular una relación así de cosas. Si fuera de otro modo, por el camino emprendido no daríamos un paso más ni en el análisis ni en la psicología de las masas. Es una temeridad inevitable.

Así conseguimos todavía otra cosa. Reducimos el abismo excesivo que el orgullo humano de épocas anteriores abrió

entre hombre y animal. Si los llamados «instintos» de los animales, que les permiten comportarse desde el comienzo mismo en la nueva situación vital como si ella fuera antigua, familiar de tiempo atrás; si la vida instintiva de los animales admite en general una explicación, sólo puede ser que llevan congénitas a su nueva existencia propia las experiencias de su especie, vale decir, que guardan en su interior unos recuerdos de lo vivenciado por sus antepasados. Y en el animal humano las cosas no serían en el fondo diversas. Su propia herencia arcaica correspondería a los instintos de los animales, aunque su alcance y contenido fueran diversos.

Tras estas elucidaciones, no vacilo en declarar que los seres humanos han sabido siempre —de aquella particular manera— que antaño poseyeron un padre primordial y lo mataron.

Cabe responder aquí a otras dos preguntas. La primera: ¿Bajo qué condiciones ingresa un recuerdo así en la herencia arcaica? La segunda: ¿Bajo qué circunstancias puede devenir activo, es decir, avanzar desde su estado inconciente dentro del ello hasta la conciencia, si bien alterado y desfigurado? La respuesta a la primera pregunta es fácil de formular: Cuando el suceso tuvo suficiente importancia o se repitió con frecuencia bastante, o ambas cosas. En el caso del parricidio, ambas condiciones se cumplen. Acerca de la segunda pregunta se puede puntualizar: Es posible que entren en cuenta toda una serie de influjos, que no necesariamente han de ser todos consabidos; también es concebible un decurso espontáneo, análogo al proceso que se advierte en muchas neurosis. Pero, sin duda, es de una significatividad decisiva el despertar de la huella mnémica olvidada por obra de una repetición real reciente del suceso. Una repetición así fue el asesinato de Moisés; y más tarde, el presunto asesinato legal de Cristo, de suerte que tales episodios avanzan hasta el primer plano de la causación. Es como si la génesis del monoteísmo no hubiera podido prescindir de estos sucesos. A uno le viene a la memoria la sentencia del poeta:

«Lo que está destinado a una vida inmortal en el canto, tiene que sucumbir en la vida».[36]

[36] Schiller, «Die Götter Griechenlands» {Los dioses de Grecia}.

Para concluir, una puntualización que aporta un argumento psicológico. Una tradición fundada sólo en el hecho de ser comunicada no podría testimoniar el carácter compulsivo que corresponde a los fenómenos religiosos. Sería escuchada, juzgada y, llegado el caso, rechazada como cualquier otra noticia que llega de afuera: nunca alcanzaría el privilegio de librarse de la compulsión del pensar lógico. Es preciso que haya recorrido antes el destino de la represión, pasado por el estado de permanencia dentro de lo inconciente, para que con su retorno se desplieguen efectos tan poderosos y pueda constreñir a las masas en su embrujo, como lo hemos visto con asombro, y sin entenderlo hasta ahora, en el caso de la tradición religiosa. Y esta reflexión pesa mucho en la balanza para hacernos creer que las cosas en efecto ocurrieron como nos hemos empeñado en pintarlas, o, al menos, ocurrieron aproximadamente así.[37]

[37] [El análisis que hace Freud aquí de la «herencia arcaica» es con mucho el más detenido de los que aparecen en sus escritos. Por cierto, el papel relativo que cumplen en la vida anímica la herencia y la experiencia fue un tema recurrente desde sus primeras épocas, pero, en especial, la posibilidad de heredar efectivas vivencias ancestrales sólo fue abordada comparativamente tarde. El problema de la trasmisión de esas vivencias se presentó, forzosamente, en *Tótem y tabú* (1912-13), donde Freud se pregunta «cuáles son los medios y caminos de que se vale una generación para trasferir a la que le sigue sus estados psíquicos» (*AE*, **13**, pág. 159). En dicho pasaje no se compromete mucho en la respuesta, aunque parece sugerir que la comunicación conciente e inconciente de una generación a otra puede dar cuenta del proceso. Pero es fácil ver que ya entonces había en el trasfondo de su pensamiento otras ideas. De hecho, en conexión con la ambivalencia menciona allí expresamente que es factible heredar «una constitución arcaica como resto atávico» (*ibid.*, pág. 72), y dentro de ese mismo contexto nos topamos con la expresión «*archaisches Erbteil*» {«herencia arcaica»} en «Pulsiones y destinos de pulsión» (1915*c*), *AE*, **14**, pág. 126. Parece probable que estas ideas cristalizaran (como tantas otras) tras el análisis del «Hombre de los Lobos», particularmente en relación con las «fantasías primordiales». Dicho análisis estaba en curso mientras Freud escribió *Tótem y tabú*, y su primer manuscrito del historial clínico fue redactado en 1914. Ahora bien: la posibilidad de una «herencia filogenética» también había surgido entramada con el simbolismo. A esta cuestión hizo Freud breve alusión en la 10ª de sus *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-17), *AE*, **15**, págs. 151-2, y una referencia más explícita en la 13ª conferencia (*ibid.*, pág. 182). La primera mención definida de la herencia de las fantasías primordiales se halla en la 23ª conferencia (*AE*, **16**, pág. 338), y fue desarrollada en uno de los pasajes entonces agregados al historial del «Hombre de los Lobos» (1918*b*), *AE*, **17**, pág. 89. La frase «*archaische Erbschaft*» {«herencia arcaica»} hace su aparición en 1919, en un párrafo agregado a *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **5**, pág. 542, así como en «"Pegan a un niño"» (1919*e*), *AE*, **17**, pág. 190, y en el prólogo al libro de Reik sobre psicología de las religiones (Freud, 1919*g*),

AE, **17**, pág. 258. A partir de ese momento, tanto el concepto como la expresión se presentan con frecuencia, si bien el tema se discute con cierta extensión sólo en el capítulo III de *El yo y el ello* (1923*b*), *AE*, **19**, págs. 37-40. (Una última referencia al asunto se halla en «Análisis terminable e interminable» (1937*c*), *infra*, pág. 242.) En el tercer volumen de su biografía de Freud, Ernest Jones (1957) pasa revista en su totalidad a las concepciones de aquel sobre la herencia de los caracteres adquiridos.]

Parte II

Resumen y recapitulación

La parte que sigue de estos estudios no se puede dar a publicidad sin unas circunstanciadas explicaciones y disculpas. En efecto, no es otra cosa que una repetición fiel, a menudo literal, de la primera parte, abreviada en muchas de sus indagaciones críticas y aumentada con agregados que se refieren al problema de la génesis del particular carácter del pueblo judío. Sé que este modo de exposición es tan inadecuado como contrario al arte. Yo mismo lo desapruebo sin reservas.

¿Por qué no lo he evitado? La respuesta es para mí fácil de hallar, mas no de confesar. No fui capaz de borrar las huellas de la historia genética, en todo caso insólita, de este trabajo.

En realidad fue escrito dos veces. Primero hace algunos años en Viena, donde yo no creía en la posibilidad de poder publicarlo. Me resolví a dejarlo estar; pero me martirizaba como un espíritu no apaciguado, y hallé la escapatoria de volver independientes dos fragmentos de él y publicarlos en nuestra revista *Imago*: el preludio psicoanalítico del todo («Moisés, un egipcio») y la construcción histórica edificada sobre aquel («Si Moisés era egipcio...»). Al resto, que contenía lo verdaderamente chocante y peligroso, la aplicación [de los hallazgos] a la génesis del monoteísmo y a la concepción de la religión en general, lo retuve, según creía, para siempre. Sobrevino entonces, en marzo de 1938, la inesperada invasión alemana; me compelió a abandonar la patria, pero también me libró del cuidado de que su publicación le valiera al psicoanálisis una prohibición allí donde era tolerado. Apenas llegado a Inglaterra, hallé irresistible la tentación de poner al alcance de mis contemporáneos mi guardado saber, y empecé a reorganizar el tercer fragmento del estudio como una continuación de los dos ya aparecidos. Ello suponía, desde luego, cierto reordenamiento del material. Ahora bien, no logré incluirlo todo en esta segunda elaboración; por otra parte, no pude resolverme a renunciar por completo a las anteriores, y así di en el expediente de añadir todo un fragmento de la primera exposición, intacta, a la segunda, lo que aparejaba justamente la desventaja de unas extensas repeticiones.

Ahora podría consolarme reflexionando que las cosas de

que trato son, de todos modos, tan nuevas y sustantivas, prescindiendo del acierto que pueda tener mi exposición, que no puede ser una desdicha mover al público para que lea dos veces lo mismo. Hay cosas que deben ser dichas más de una vez, y que nunca pueden ser dichas suficientes veces. Pero será decisión libre del lector demorarse en este asunto o darle la espalda. No es lícito sorprender su buena fe presentándole lo mismo dos veces en un solo libro. Ello sigue siendo una torpeza y es preciso asumir los reproches que se le hagan. Pero, desgraciadamente, la fuerza creadora de un autor no siempre obedece a su voluntad; la obra sale todo lo bien que puede, y a menudo se contrapone al autor como algo independiente, y aun ajeno.[1]

[1] [Freud se había expresado sobre esto en términos más o menos similares, pero con mayor amplitud, en la 24ª. de las *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-17), *AE*, **16**, pág. 345.]

A. *El pueblo de Israel*

Si uno tiene en claro que un procedimiento como el nuestro, de tomar lo que nos parece útil del material trasmitido, desestimar lo que no nos conviene y componer los fragmentos singulares según la verosimilitud psicológica; si uno piensa que una técnica semejante no ofrece seguridad ninguna de hallar la verdad, se pregunta con derecho para qué emprender un trabajo como este. La respuesta se remite a su resultado. Si uno mitiga en mucho la severidad de los requisitos que se demandan de una indagación histórico-psicológica, acaso se vuelva posible esclarecer problemas que siempre parecieron dignos de atención y que se han impuesto de nuevo al observador a consecuencia de sucesos recientes. Se sabe que entre todos los pueblos que en la Antigüedad habitaron la cuenca del Mediterráneo, el pueblo judío es casi el único que subsiste hoy tanto en el nombre como en la sustancia. Con una capacidad de resistencia sin parangón, ha desafiado infortunios y maltratos, ha desarrollado particulares rasgos de carácter y, junto a ello, se ha ganado la franca antipatía de todos los demás pueblos. ¿De dónde les viene a los judíos esa vitalidad, y cómo se entrama su carácter con sus destinos? He ahí lo que a uno le gustaría comprender mejor.

Es lícito partir de un rasgo de carácter de los judíos que gobierna su relación con los demás. No hay duda de que tienen de sí mismos una opinión particularmente elevada, se consideran más nobles, de más alto nivel, superiores a los otros, de quienes se han segregado, además, por muchas de sus costumbres.[1] Y a raíz de ello los anima una particular seguridad en la vida, como la que proporcionaría la secreta posesión de un bien precioso, una suerte de optimismo; las personas piadosas lo denominarían «confianza en Dios».

Conocemos el fundamento de esta conducta y sabemos cuál es ese tesoro secreto. Se tienen, realmente, por el pueblo elegido de Dios, creen estar muy próximos a El, y esto los vuelve orgullosos y confiados. Según fidedignas noticias, ya se comportaban del mismo modo que hoy en épocas helenísticas. Por tanto, el judío ya estaba plasmado entonces, y los griegos, entre quienes y junto a quienes vivían,

[1] El menosprecio por los judíos por considerarlos «leprosos», tan frecuente en tiempos antiguos (véase Manetón), tiene sin duda el sentido de una proyección: «Se apartan de nosotros como si fuéramos leprosos».

reaccionaron frente a la especificidad judía de la misma manera que los «pueblos anfitriones» de nuestro tiempo. Uno diría que reaccionaban como si también ellos creyeran en la preferencia que el pueblo de Israel reclamaba para sí. Si uno es el predilecto declarado del temido padre, no le asombrarán los celos de los hermanos; y adónde pueden conducir estos celos, bien lo muestra la saga judía de José y sus hermanos. Y la trayectoria de la historia universal pareció justificar la arrogancia judía, pues cuando luego Dios hubo de enviar a la humanidad un Mesías y Redentor, volvió a escogerlo entre el pueblo de los judíos. Los otros pueblos habrían podido decirse entonces: «Realmente tenían razón, son el pueblo elegido de Dios». Pero, en lugar de ello, aconteció que la redención por Jesucristo les trajo sólo un refuerzo de su odio a los judíos, mientras que estos últimos no obtuvieron ventaja alguna de esta segunda predilección, pues no reconocieron al Redentor.

Sobre la base de nuestras elucidaciones anteriores, nos está permitido aseverar que fue Moisés quien imprimió en el pueblo judío este rasgo, significativo para todo el futuro. Elevó su sentimiento de sí asegurándoles que eran el pueblo elegido de Dios, les impartió la santidad [cf. pág. 116] y los comprometió a segregarse de los demás. No es que a los otros pueblos les faltara sentimiento de sí. Lo mismo que hoy, cada nación se consideraba entonces mejor que las demás. Pero por obra de Moisés el sentimiento de sí de los judíos ancló en lo religioso, pasó a ser parte de su creencia religiosa. Por su vínculo particularmente estrecho con su Dios, adquirieron una participación en su grandiosidad. Y como nosotros sabemos que tras el Dios que escogió a los judíos y los libertó de Egipto está la persona de Moisés, que lo había hecho presuntamente por encargo de El, nos atrevemos a decir: fue un hombre, Moisés, quien creó a los judíos. A él le debe este pueblo su tenaz vitalidad, pero también buena parte de la hostilidad que ha experimentado y todavía experimenta.

B. *El gran hombre*

¿Cómo es posible que un solo hombre despliegue tan extraordinaria eficacia, que de unos individuos y familias independientes entre sí forme un pueblo, le imprima su carácter definitivo y determine su destino por milenios? ¿No es este supuesto un retroceso a la mentalidad de la que nacieron los mitos del héroe fundador y su culto, a épocas

en que la historiografía se agotaba en la narración de hazañas y peripecias de personas individuales, gobernantes o conquistadores? Nuestra época se inclina más bien a reconducir los procesos de la historia humana a factores más escondidos, universales e impersonales: el constrictivo influjo de constelaciones económicas, los cambios en el modo de procurarse medios de sustento, los progresos en el uso de materiales e instrumentos, las migraciones ocasionadas por el aumento de la población y las alteraciones del clima. Y en ello a los individuos no les cabe otro papel que el de exponentes o representantes de aspiraciones de las masas, que de manera necesaria tenían que encontrar una expresión y la encontraron, en buena parte por obra del azar, en aquellas personas.

Esos puntos de vista están por entero justificados, pero nos dan ocasión para advertir sobre una sustantiva discordancia entre la postura de nuestro órgano del pensar y la organización del mundo, la cual debe ser aprehendida por medio de nuestro pensar. A nuestra necesidad de hallar causas, necesidad imperiosa en verdad, le satisface que todo proceso tenga *una* causa rastreable.[2] Pero en la realidad efectiva, fuera de nosotros, difícilmente sea ese el caso; más bien, todo suceso parece estar sobredeterminado, se revela como el efecto de varias causas convergentes. Amedrentada por la inabarcable complicación del acontecer, nuestro estudio toma partido en favor de un nexo y en contra de otro, formula oposiciones que no existen y que nacieron sólo por el desgarramiento de tramas más comprensivas.[3] Por tanto, si la indagación de un cierto caso nos prueba el sobresaliente influjo de una personalidad individual, no hemos de reprocharnos en nuestra conciencia moral haber afrentado con ese supuesto la doctrina que afirma la significatividad de aquellos factores universales, impersonales. En principio, hay espacio para ambas cosas. Respecto de la génesis del monoteísmo, en verdad, somos incapaces de apuntar otro factor externo que el ya mencionado, a saber, que este desarrollo

[2] [Esto ya había sido señalado en las *Cinco conferencias sobre psicoanálisis* (1910*a*), *AE*, **11**, pág. 33. Freud insistió constantemente, desde los primeros tiempos, en la causación múltiple; véase, por ejemplo, *Estudios sobre la histeria* (1895*d*), *AE*, **2**, págs. 270-1.]

[3] Protesto, sin embargo, contra el malentendido de que yo sostendría que, siendo el mundo tan complejo, cualquier aseveración que uno haga acertará por fuerza con algún fragmento de la verdad. No; nuestro pensar se ha tomado la libertad de excogitar relaciones de copertenencia y nexos a los que nada corresponde en la realidad efectiva, y es evidente que aprecia en mucho este don, puesto que tanto lo usa así dentro como fuera de la ciencia.

se enlaza con el establecimiento de vínculos más íntimos entre diversas naciones y con la edificación de un gran imperio.

Guardemos, pues, para el «gran hombre» un lugar en la cadena o, más bien, en la red de las causaciones. Ahora bien, acaso no sea ocioso preguntarse por las condiciones bajo las cuales otorgamos ese título de honor. Y aquí, una sorpresa: no hallamos del todo fácil responder esa pregunta. Una primera formulación sería: «Cuando un hombre posee en medida muy alta las cualidades que más apreciamos»; pero evidentemente no acierta en ningún sentido. La belleza, por ejemplo, o la fuerza muscular, por envidiadas que sean, no proporcionan título alguno para la «grandeza». Habrán de ser, entonces, cualidades espirituales, excelencias psíquicas e intelectuales. Pero sobre estas últimas nos acude un reparo, pues no llamaríamos sin más «gran hombre» a quien descollara extraordinariamente en cualquier campo. No, sin duda, a un maestro de ajedrez ni al virtuoso de un instrumento musical. Pero tampoco llamaríamos con facilidad así a un destacado artista o investigador. En un caso como ese corresponde decir que se trata de un gran poeta, pintor, matemático o físico, un pionero en el campo de esta o estotra actividad, pero nos abstenemos de reconocer en él a un gran hombre. Entonces, cuando declaramos sin vacilar como grandes hombres a un Goethe, un Leonardo da Vinci o un Beethoven, es preciso que lo hagamos movidos por otra cosa que la admiración por sus grandiosas creaciones. Y si no topásemos con esos ejemplos, es probable que diéramos en la idea de que el título de «gran hombre» se reservaría por excelencia para hombres de acción —vale decir, conquistadores, jefes militares, gobernantes— y reconocería la grandeza de sus logros, la intensidad del efecto que de ellos parte. Pero también esto resulta insuficiente, y lo refuta por completo nuestra condena de tantas personas de nula valía a quienes, empero, no se les puede negar influjo sobre sus contemporáneos y la posteridad. Tampoco sería lícito escoger al éxito como signo distintivo de la grandeza; piénsese, si no, en el sinnúmero de grandes hombres que, lejos de tener éxito, han perecido en el infortunio.

Por lo dicho uno se inclina, provisionalmente, a decidir que no merece la pena buscar un contenido unívoco y preciso para el concepto de «gran hombre». No sería más que un reconocimiento, de aplicación vaga y discernido con bastante arbitrariedad, del desarrollo hiperdimensionado de ciertas cualidades humanas, muy cercano al sentido literal originario de la «grandeza». También podríamos acordarnos de que no nos interesa tanto la esencia del gran hombre

cuanto averiguar la vía por la cual produce efectos sobre sus prójimos. No obstante, hemos de abreviar en todo lo posible esta indagación, ya que amenaza apartarnos demasiado de nuestra meta.

Admitamos, pues, que el gran hombre influye sobre sus prójimos por dos caminos: el de su personalidad y el de la idea por la cual aboga. Esta idea puede acentuar una antigua figura de deseo de las masas, mostrarles una meta nueva de deseo, o cautivarlas de alguna otra manera. En ocasiones —y es sin duda el caso más originario—, lo que influye es la personalidad sola, y la idea desempeña un papel ínfimo. En cuanto a saber por qué el gran hombre está destinado a cobrar significatividad, he ahí algo que en todo momento hemos tenido en claro. Sabemos que en la masa de seres humanos existe una fuerte necesidad de tener alguna autoridad que uno pueda admirar, ante la cual uno se incline, por quien sea gobernado y, llegado el caso, hasta maltratado. Por la psicología de los individuos hemos averiguado de dónde proviene esta necesidad de la masa. Es la añoranza del padre —añoranza inherente a todos desde su niñez—, de ese mismo padre a quien el héroe de la saga se gloria de haber vencido. Y ahora tenemos la vislumbre de un discernimiento, y es que todos los rasgos con que dotamos al gran hombre son rasgos paternos, y en esa coincidencia consiste la esencia de aquel, que en vano buscábamos. La claridad en el pensamiento, la fuerza de la voluntad, la pujanza en la acción, son constitutivas de la imagen del padre, pero, sobre todo, la autonomía e independencia del gran hombre, su divina desprevención, que puede extremarse hasta la falta de miramientos. Uno se ve forzado a admirarlo, tiene permitido confiar en él, pero no podrá dejar de temerlo. Debimos dejarnos guiar por la literalidad de la palabra: ¿quién otro que el padre pudo ser en la infancia el «gran hombre»? *

Sin duda alguna, fue un vigoroso arquetipo paterno el que en la persona de Moisés descendió hasta los pobres siervos judíos para asegurarles que ellos eran sus hijos amados. Y un efecto no menos avasallador hubo de ejercer sobre ellos la representación de un dios único, eterno, omnipotente, para el que no eran tan insignificantes y que por ende debió establecer una alianza, prometiéndoles velar por ellos si permanecían fieles a su culto. Es probable que no les resultara fácil separar la imagen del hombre Moisés de la del dios de

* {*«der grosse Mann»* tiene también el sentido de «el hombre grande».}

él, y no erraba en esto su vislumbre, pues acaso Moisés había incluido en el carácter de su dios unos rasgos de su propia persona, como la irascibilidad y la intransigencia. Y cuando luego dieron muerte a este su grande hombre, no hicieron más que repetir un crimen que en tiempos primordiales se había instituido como ley contra el rey divino y que, como sabemos, se remontaba a un arquetipo todavía más antiguo.[4]

Entonces, si por una parte la figura del gran hombre ha crecido hasta presentársenos como una figura divina, por la otra es tiempo de reparar en que también el padre fue hijo a su turno. Según lo hemos puntualizado, la gran idea religiosa subrogada por Moisés no era propiedad suya, pues la recibió de su rey Ikhnatón. Y este, cuya grandeza como fundador de religión está probada de manera indubitable, acaso siguiera unas incitaciones que pudieron llegarle —por mediación de su madre[5] o por otros caminos— del Asia más cercana o más lejana.

No podemos perseguir la cadena más lejos, pero si estos primeros eslabones han sido discernidos con acierto, la idea monoteísta volvió como si fuera un *boomerang* a su *patria de origen. Así, parece infructuoso querer atribuir a* un solo individuo el mérito de una idea nueva. Es evidente que muchos participaron en su desarrollo y contribuyeron a ella. Por otra parte, sería manifiesta injusticia interrumpir en Moisés la cadena de la causación y desdeñar los logros de sus sucesores y continuadores, los profetas judíos. La simiente del monoteísmo no había fructificado en Egipto; lo mismo habría podido acontecer en Israel, luego que el pueblo se sacudió esa religión gravosa y exigente. Pero del pueblo judío se elevaron una y otra vez hombres que refrescaron la empalidecida tradición, que renovaron las amonestaciones y demandas de Moisés y no descansaron hasta restaurar lo perdido. En el continuo empeño de siglos y, por último, por medio de dos grandes reformas, anterior una y posterior la otra al exilio babilónico, se consumó la mudanza del dios popular Yahvé en el Dios cuya veneración Moisés había impuesto a los judíos. Y es prueba de una particular aptitud psíquica en la masa que devino pueblo judío el haber producido tantas personas prontas a tomar sobre sí las cargas de la religión de Moisés a cambio

[4] Cf. Frazer, *loc. cit.* [cf. *supra*, pág. 86, *n.* 26].

[5] [La teoría antaño sostenida de que la madre de Ikhnatón, la reina Tiye, era de origen extranjero ha sido abandonada luego del descubrimiento de la tumba de los padres de ella en Tebas.]

de la recompensa de ser los elegidos, y acaso de otros premios de parecido rango.

C. *El progreso en la espiritualidad*[6]

Para producir efectos psíquicos duraderos en un pueblo no basta, evidentemente, asegurarle que la divinidad lo ha elegido. Es preciso probárselo de algún modo si es que ha de creer en ello y extraer consecuencias de esa fe. En la religión de Moisés, el éxodo de Egipto hizo las veces de tal prueba; Dios, o Moisés en su nombre, no cesó de invocar ese testimonio de gracia. La Pascua se instituyó para conservar el recuerdo de ese suceso, o, más bien, una fiesta antigua, preexistente, se llenó con el contenido de ese recuerdo. Sin embargo, no era más que un recuerdo, el éxodo pertenecía a un nebuloso pasado. En el presente, los signos del favor de Dios eran harto mezquinos, los destinos del pueblo indicaban más bien que este no poseía Su gracia. Los pueblos primitivos suelen deponer a sus dioses o aun castigarlos si no cumplen con su deber, si no les aseguran la victoria, la dicha y el bienestar. En todas las épocas, los reyes no recibieron diferente trato que los dioses; en esto se comprueba una antigua identidad, la génesis desde una raíz común. También los pueblos modernos suelen destronar a sus reyes cuando empañan el brillo de su reinado las derrotas, con sus consiguientes pérdidas de territorio y de dinero. Ahora bien, ¿por qué el pueblo de Israel dependía más y más sumisamente de su Dios mientras peor era tratado por este? He ahí un problema que dejaremos de lado por el momento.

Esto puede sugerirnos indagar si la religión de Moisés no había proporcionado al pueblo otra cosa que un acrecentado sentimiento de sí por la conciencia de su condición de elegido. Y, en realidad, es fácil descubrir un factor adicional. La religión también proporcionó a los judíos una representación de Dios mucho más grandiosa o, como se podría decir con mayor sobriedad, la representación de un Dios más grandioso. Quien creía en ese Dios participaba en cierta medida de su grandeza, tenía derecho a sentirse él mismo enaltecido. Esto no es del todo evidente para un in-

6 [Como aclaramos en nuestra «Nota introductoria» (*supra*, pág. 3), esta sección se publicó originalmente por separado en *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse-Imago*, **24**, nos. 1-2 (1939), págs. 6-9. Aquí consignamos dos modificaciones de la versión final.]

crédulo, pero acaso se lo aprehenda más fácilmente si nos remitimos al sentimiento orgulloso de un británico en un país extranjero que se ha vuelto inseguro a causa de una revuelta, sentimiento que faltará por completo al ciudadano de alguna pequeña ciudad de la Europa continental. Y es que el británico da por sentado que su *Government* enviará un buque de guerra si a él le tocan un pelo, y que los extranjeros lo saben muy bien, mientras que la pequeña ciudad no posee barco de guerra alguno. El orgullo por la grandeza del *British Empire* tiene también una raíz, por tanto, en la conciencia de la mayor seguridad, de la protección de que goza el británico individual. Quizá suceda algo semejante a raíz de la representación del Dios grandioso, y como es bien raro ser requerido para asistir a Dios en la administración del universo, el orgullo por la grandeza de Dios confluye con el de ser el elegido.

Entre los preceptos de la religión de Moisés hay uno mucho más sustantivo de lo que a primera vista parece. Es la prohibición de crearse imágenes de Dios, o sea, la compulsión a venerar a un Dios al que uno no puede ver. [Cf. pág. 25.] Conjeturamos que en este punto Moisés sobrepujó el rigor de la religión de Atón; acaso sólo quiso ser consecuente, y que entonces su Dios no tuviera ni nombre ni rostro, o acaso se trató de una nueva cautela contra abusos mágicos.[7] Ahora bien, aceptada esta prohibición, ella no pudo menos que ejercer un profundo efecto. Es que significaba un retroceso de la percepción sensorial frente a una representación que se diría abstracta, un triunfo de la espiritualidad sobre la sensualidad; en rigor: una renuncia de lo pulsional con sus consecuencias necesarias en lo psicológico.

Para hallar creíble esto que no parece evidente a primera vista, es preciso recordar otros procesos de igual carácter en el desarrollo de la cultura humana. El más temprano de ellos, acaso el más importante, se pierde en la oscuridad del tiempo primordial. Son sus asombrosos efectos los que nos constriñen a aseverarlo. En nuestros niños, en los adultos neuróticos, así como en los pueblos primitivos, observamos el fenómeno anímico al que designamos creencia en la «omnipotencia de los pensamientos». Según nuestro juicio, es una sobrestimación del influjo que nuestros actos anímicos, los intelectuales en nuestro caso, pueden ejercer sobre la alteración del mundo exterior. En el

[7] [Véase una puntualización sobre esto en *Tótem y tabú* (1912-13), *AE*, **13**, págs. 83-4*n*.]

fondo, toda magia, la precursora de nuestra técnica, descansa sobre esta premisa. A ella pertenece también todo ensalmo de las palabras, así como el convencimiento sobre el poder que va conectado al conocimiento de un nombre o a su declaración. Suponemos que la «omnipotencia de los pensamientos» era la expresión del orgullo de la humanidad por el desarrollo del lenguaje, que tuvo por secuela una tan extraordinaria promoción de las actividades intelectuales. Se inauguraba el nuevo reino de la espiritualidad, en el que representaciones, recuerdos y procesos de razonamiento se volvían decisivos por oposición a la actividad psíquica inferior, que tenía por contenido percepciones inmediatas de los órganos sensoriales. Fue, sin lugar a dudas, una de las etapas más importantes en el camino de la hominización [cf. pág. 72].

Mucho más palpable nos aparece otro proceso de un tiempo posterior. Bajo el influjo de factores externos que no necesitamos rastrear aquí y que, por añadidura, en parte no se conocen bien, aconteció que el régimen de la sociedad matriarcal fue relevado por el patriarcal, a lo cual se conectaba, desde luego, un trastrueque de las relaciones jurídicas que imperaban hasta entonces. Se cree registrar todavía el eco de esta revolución en la *Orestíada*, de Esquilo.[8] Ahora bien, esta vuelta de la madre al padre define además un triunfo de la espiritualidad sobre la sensualidad, o sea, un progreso de la cultura, pues la maternidad es demostrada por el testimonio de los sentidos, mientras que la paternidad es un supuesto edificado sobre un razonamiento y sobre una premisa. La toma de partido que eleva el proceso del pensar por encima de la percepción sensible se acredita como un paso grávido en consecuencias.

En algún momento entre los dos sucesos antes mencionados[9] ocurrió otro que muestra el mayor parentesco con el indagado por nosotros en la historia de la religión. El ser humano se vio movido a reconocer dondequiera unos poderes «espirituales», es decir, que no se podían aprehender con los sentidos (en particular la vista), no obstante lo cual exteriorizaban efectos indudables, y aun hiperintensos. Si nos es lícito confiar en el testimonio del lenguaje, fue el aire en movimiento lo que proporcionó el modelo de la espiritualidad, pues el espíritu toma prestado su nom-

[8] [Esta trilogía relata el asesinato de Agamenón por su esposa Clitemnestra, la venganza que en esta se toma Orestes, hijo de ambos, su persecución por las Furias y su enjuiciamiento y absolución en el Areópago de Atenas.]

[9] [El desarrollo del lenguaje y el fin del matriarcado.]

bre del soplo de viento (*animus*, *spiritus*;[10] en hebreo: *ruach*, soplo). Ello implicaba el descubrimiento del alma como el principio espiritual en el individuo. La observación reencontró el aire en movimiento en la respiración del hombre, que cesaba con la muerte; todavía hoy el moribundo «espira su alma». Así pues, se inauguraba para el ser humano el reino de los espíritus; estaba pronto a atribuir a todo lo otro en la naturaleza el alma que había descubierto dentro de sí. Fue animado el universo entero, y la ciencia, que advino tanto tiempo después, harto trabajo tuvo para volver a des-animar una parte del universo, y ni siquiera hoy ha llevado a su término esa tarea.

En virtud de la prohibición mosaica, Dios fue enaltecido a un estadio superior de la espiritualidad; así se inauguraba el camino para ulteriores cambios en la representación de Dios, de que luego hablaremos. Por ahora, nos ocuparemos de otro efecto de aquella prohibición. Todos estos progresos en la espiritualidad tienen por resultado acrecentar el sentimiento de sí de la persona, volverla orgullosa, haciéndola sentirse superior a otros que permanecen cautivos de la sensualidad. Sabemos que Moisés había trasmitido a los judíos el sentimiento arrogante de ser un pueblo elegido; en virtud de la desmaterialización de Dios se agregó una nueva y valiosa pieza al tesoro secreto del pueblo. Los judíos conservaron la orientación hacia intereses espirituales; el infortunio político de la nación les enseñó a estimar en todo su valor el único patrimonio que les había quedado: su escritura. Inmediatamente después de la destrucción del templo de Jerusalén por Tito, el rabino Johanán ben Zakkai obtuvo el permiso para inaugurar la primera escuela de la Torá en Iabne.[11] En lo sucesivo fueron la Sagrada Escritura y el empeño espiritual en torno de ella lo que mantuvo cohesionado al pueblo disperso.

Hasta aquí, lo consabido y admitido por todos. Sólo he querido agregar que este desarrollo característico de la esencia judía fue introducido por la prohibición de Moisés de venerar a Dios en una figura visible.

La precedencia que durante unos dos mil años se otorgó a los empeños espirituales dentro de la vida del pueblo judío tuvo, desde luego, su efecto: ayudó a poner diques a la rudeza y la inclinación a la violencia que suelen insta-

[10] [En la versión original de esta sección (cf. pág. 108*n.*), figuraba aquí, además, la voz griega «ἄνεμος».]

[11] [Se le atribuye haber escapado de Jerusalén en un ataúd y obtenido licencia del general romano para la fundación de esa escuela en Iabne, poblado cercano al mar, al oeste de Jerusalén (70 d. C.).]

larse donde el desarrollo de la fuerza muscular es el ideal del pueblo. La armonía en la configuración de actividad espiritual y corporal, como la alcanzada por el pueblo griego, permaneció denegada a los judíos. Pero en la disyuntiva se decidieron, al menos, por lo más valioso.[12]

D. *Renuncia de lo pulsional*

No es evidente, ni es inteligible sin más, la razón por la cual un progreso en la espiritualidad, un relegamiento de la sensualidad, haya de elevar la conciencia de sí de una persona o de un pueblo. Ello parece presuponer un determinado patrón de valores, y otra persona o instancia que lo aplique. Para aclararlo, acudamos a un caso análogo tomado de la psicología del individuo, un caso que hemos llegado a entender.

Si en un ser humano el ello eleva una exigencia pulsional de naturaleza erótica o agresiva, lo más simple y natural es que el yo, que tiene a su disposición el aparato cognitivo y muscular, la satisfaga por medio de una acción. Esta satisfacción de la pulsión será sentida por el yo como un placer, así como la insatisfacción sin duda alguna se habría convertido en fuente de un displacer. Pues bien; puede darse el caso de que el yo omita satisfacer la pulsión por miramiento a obstáculos exteriores, a saber, si intelige que la acción correspondiente provocaría un serio peligro para el yo. Semejante abstención de satisfacer, semejante renuncia de lo pulsional a consecuencia de una disuasión exterior —diríamos: en obediencia al principio de realidad—, en ningún caso es placentera. La renuncia de lo pulsional tendría por consecuencia una duradera tensión de displacer, de no conseguirse rebajar la intensidad pulsional misma por medio de unos desplazamientos de energía. Ahora bien, esa renuncia de lo pulsional puede ser arrancada también por otras razones, unas razones que tenemos derecho a llamar *interiores*. En el curso del desarrollo individual, una parte de los poderes inhibidores situados en el mundo exterior es interiorizada, se forma dentro del yo una instancia que se contrapone a lo restante observando, criticando y prohibiendo. Llamamos *superyó* a esa nueva instancia. En lo sucesivo, el yo, antes de poner en obra las satisfacciones pulsionales requeridas por el ello, tiene que

[12] [En la versión original (cf. pág. 108*n.*): «se decidieron por lo más significativo desde el punto de vista cultural».]

tomar en consideración no sólo los peligros del mundo exterior sino también el veto del superyó, y en esa misma medida tendrá más ocasiones para omitir la satisfacción pulsional. Pero mientras que la renuncia de lo pulsional debida a razones externas es sólo displacentera, lo que ocurre por razones interiores, por obediencia al superyó, tiene otro efecto económico. Además de la inevitable consecuencia de displacer, le trae al yo también una ganancia de placer, por así decir una satisfacción sustitutiva. El yo se siente enaltecido, la renuncia de lo pulsional lo llena de orgullo como una operación valiosa. Creemos comprender el mecanismo de esta ganancia de placer. El superyó es sucesor y subrogador de los progenitores (y educadores) que vigilaron las acciones del individuo en su primer período de vida; continúa las funciones de ellos casi sin alteración. Mantiene al yo en servidumbre, ejerce sobre él una presión permanente. Lo mismo que en la infancia, el yo se cuida de arriesgar el amor del amo, siente su reconocimiento como liberación y satisfacción, y sus reproches, como remordimiento de la conciencia moral. Cuando el yo le ha ofrendado al superyó el sacrificio de una renuncia de lo pulsional, espera a cambio, como recompensa, ser amado más por él. Siente como orgullo la conciencia de merecer este amor. En el tiempo en que la autoridad todavía no estaba interiorizada como superyó, el vínculo entre amenaza de pérdida de amor y exigencia pulsional acaso fue el mismo. Sobrevenía un sentimiento de seguridad y de satisfacción cuando uno había producido una renuncia de lo pulsional por amor a los progenitores. Este sentimiento bueno sólo pudo cobrar el carácter del orgullo, que es específicamente narcisista, luego que la autoridad misma hubo devenido parte del yo.

¿En qué nos ayuda este esclarecimiento de la satisfacción por una renuncia de lo pulsional para entender el proceso que queremos estudiar, a saber, la elevación de la conciencia de sí a raíz de progresos en la espiritualidad? Al parecer, en muy poco. Las constelaciones son del todo diversas. No se trata de renuncia alguna de lo pulsional, y no hay ahí una persona segunda o instancia por amor de la cual se haga el sacrificio. Pero respecto de este segundo aserto, enseguida entramos a vacilar. Se puede decir que justamente el gran hombre es la autoridad por cuyo amor uno consuma el logro, y puesto que a su vez él ejerce una acción eficiente merced a su semejanza con el padre, no cabe asombrarse de que en la psicología de las masas le corresponda el papel del superyó. Y esto también valdría, por tanto, para Moisés en su relación con el pueblo judío. En

otros puntos, sin embargo, no quiere establecerse una analogía justa. El progreso en la espiritualidad consiste en decidirse uno contra la percepción sensorial directa en favor de los procesos intelectuales llamados superiores, vale decir, recuerdos, reflexiones, razonamientos; determinar, por ejemplo, que la paternidad es más importante que la maternidad, aunque no pueda ser demostrada, como esta última, por el testimonio de los sentidos. Por eso el hijo debe llevar el nombre del padre y heredar patrilinealmente. O así: nuestro dios es el más grande y el más poderoso, aunque sea invisible como los vientos del huracán y las almas. El rechazo de una exigencia pulsional sexual o agresiva parece ser algo por entero diferente. Y, por otra parte, en muchos progresos de lo espiritual (p. ej., el triunfo del derecho paterno) no se puede rastrear qué autoridad habría impartido el criterio según el cual algo debiera considerarse superior. El padre no puede ser en este caso, pues sólo es enaltecido y recibe autoridad merced al progreso. Estamos, por tanto, ante el fenómeno de que en el desarrollo de la humanidad lo sensual es avasallado poco a poco por lo espiritual y los seres humanos se sienten orgullosos y enaltecidos por cada progreso en ese sentido. Pero uno no sabe decir por qué habría de ser así. Y luego sucede, además, que la espiritualidad misma es avasallada por el fenómeno emocional, de todo punto enigmático, de la creencia. Es el famoso «*Credo quia absurdum*» [cf. págs. 81-2]; y también quien ha producido esto lo ve como un logro supremo. Acaso lo común a todas estas situaciones psicológicas sea algo diverso. Acaso el ser humano declare superior simplemente aquello que es más difícil, y su orgullo no sea más que el narcisismo acrecentado por la conciencia de haber superado una dificultad.

Son estas, por cierto, unas elucidaciones poco fecundas, y uno podría creer que no tienen nada que ver con nuestra indagación sobre aquello que ha comandado el carácter del pueblo judío. Si así fuera, sólo redundaría en nuestra ventaja, pero cierta pertinencia respecto de nuestro problema se trasluce en un hecho que más adelante volverá a ocuparnos. La religión que se ha iniciado prohibiendo hacer imágenes de Dios se desarrolla cada vez más, en el curso de los siglos, como una religión de la renuncia de lo pulsional. No era que exigiese la abstinencia sexual; se conformaba con una restricción marcada de la libertad sexual. Pero Dios es apartado por completo de la sexualidad y enaltecido al ideal de una perfección ética. Ahora bien, ética es limitación de lo pulsional. Los profetas no se cansan de

amonestar que Dios no demanda de su pueblo más que una vida justa y virtuosa, o sea, una abstención de todas las satisfacciones pulsionales que aún la moral de nuestros días sigue condenando por viciosas. Y hasta la exigencia de creer en él parece relegada frente a la seriedad de estos requerimientos éticos. Así, la renuncia de lo pulsional parece desempeñar un sobresaliente papel dentro de la religión, aunque no surja en ella desde el comienzo.

Ahora bien, aquí corresponde disipar un posible malentendido. Podría parecer que la renuncia de lo pulsional —y la ética fundada en ella— no pertenece al contenido esencial de la religión; empero, se conecta genéticamente con esta última de modo muy íntimo. El totemismo [cf. págs. 77 y sigs.], la primera forma de religión que conocemos, conlleva como patrimonio indispensable del sistema cierto número de mandamientos y prohibiciones que, desde luego, no significan otra cosa que una renuncia de lo pulsional: la veneración del tótem, que incluye la prohibición de hacerle daño o matarlo; la exogamia, esto es, la renuncia, dentro de la propia horda, a la madre y las hermanas anheladas con pasión; la concesión de derechos iguales a todos los miembros de la liga de hermanos, vale decir, unos límites impuestos a la tendencia a la rivalidad violenta entre ellos. En estas estipulaciones no podemos menos que ver los comienzos de un orden ético y social. No se nos escapa que se hacen valer aquí dos diversas motivaciones. Las dos primeras prohibiciones van en el sentido del padre eliminado, por así decir prolongan su voluntad; el tercer mandamiento, que establece la igualdad de derechos entre los hermanos de la liga, prescinde del padre, se justifica por invocación a la necesidad de dotar de permanencia al orden nuevo, nacido tras la eliminación del padre. De otro modo habría sido inevitable la recaída en el estado anterior. Aquí los mandamientos sociales se separan de los otros, que, como tendríamos derecho a decir, provienen directamente de vínculos religiosos.

En el desarrollo compendiado del individuo se repite la pieza esencial de aquel proceso. También en él es la autoridad de los progenitores —en lo esencial la del padre irrestricto, que amenaza con el poder de castigar— la que reclama del hijo una renuncia de lo pulsional y establece para él lo que le está permitido y lo que tiene prohibido. Aquello que con respecto al niño se denomina «juicioso» o «díscolo» es llamado luego, cuando la sociedad y el superyó han entrado en escena en lugar de los progenitores, «bueno» o «malo», «virtuoso» o «vicioso». Pero siempre se trata de

lo mismo: una renuncia de lo pulsional impuesta por la presión de la autoridad que sustituye y prolonga al padre.

Estas intelecciones se profundizan más si emprendemos una indagación sobre el asombroso concepto de lo sagrado.[13] ¿Qué nos aparece en verdad como sagrado, elevándose sobre otras cosas por las que tenemos sumo aprecio y a las que reconocemos significación? Por un lado, es inequívoco el nexo de lo sagrado con lo religioso; se lo destaca con insistencia: todo lo religioso es sagrado, es lisa y llanamente el núcleo de la sacralidad. Por otra parte, enturbian nuestro juicio los numerosos intentos de reclamar sacralidad para muchas otras cosas —personas, instituciones, desempeños— que poco tienen que ver con la religión. Tales intentos están al servicio de tendencias manifiestas. Partamos del carácter de prohibido, que con tanta firmeza adhiere a lo sagrado. Evidentemente, lo sagrado es algo que no es lícito tocar. Una prohibición sagrada posee un intensísimo tinte afectivo, pero ello, en verdad, sin un fundamento ajustado a la *ratio*. En efecto, ¿por qué sería un crimen muy grave cometer incesto con una hija o una hermana, por qué sería este comercio sexual muchísimo más maligno que cualquier otro? [14] Si uno inquiere por tal fundamento, oirá sin duda que todos nuestros sentimientos se revuelven contra ello. Pero esto sólo significa que se tiene a la prohibición por cosa obvia, que uno no sabe fundamentar.

Es bastante fácil probar la nulidad de semejante explicación. Lo que, según se supone, afrentaría nuestros sentimientos más sagrados era costumbre universal en las familias gobernantes del antiguo Egipto y otros pueblos anteriores; se diría que era un uso sagrado. Se daba por sentado que el faraón hallaría en su hermana a su primera y más noble esposa, y los tardíos sucesores de los faraones, los Ptolomeos de origen griego, no vacilaron en imitar ese arquetipo. Así nos vemos llevados a inteligir más bien que

13 [Freud trata el tema de lo «sagrado» («*heilig*») en términos algo diferentes en «La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna» (1908*d*), *AE*, **9**, pág. 187. La esencia de la argumentación que allí desarrolla ya se encuentra en un breve y notable pasaje que, con el título «Definición de "sagrado"», incluyó en una comunicación a Fliess del 31 de mayo de 1897 (Freud, 1950*a*, Manuscrito N), *AE*, **1**, pág. 299. La misma palabra «*heilig*», aplicada a *personas* (la «santidad»), es empleada en *El malestar en la cultura* (1930*a*), *AE*, **21**, pág. 122, donde se considera también, en sus aspectos más generales, el presente tema (*ibid.*, págs. 122-6).]

14 [Sobre el «horror al incesto» versa el primer ensayo de *Tótem y tabú* (1912-13).]

el incesto —entre hermano y hermana, en este caso— era un privilegio que no poseían los comunes mortales, pues estaba reservado a los reyes, subrogantes de los dioses; de igual modo, el universo de las sagas griegas y germanas no tomaba a escándalo tales vínculos incestuosos. Es lícito conjeturar que la angustiosa conservación de la pureza de sangre en nuestra nobleza es un residuo de aquel antiguo privilegio, y se puede comprobar que hoy Europa está regida por una o dos familias a consecuencia del apareamiento consanguíneo durante tantas generaciones, en sus más altos estratos sociales.

La referencia al incesto entre dioses, reyes y héroes contribuye también a liquidar otro ensayo: el que pretendiera explicar en términos biológicos el horror al incesto, reconducirlo a un oscuro saber sobre los perjuicios del apareamiento consanguíneo. Pero ni siquiera es seguro que exista ese efecto dañino, y todavía menos que los primitivos lo hubieran discernido y reaccionaran por su causa. Y por otra parte, la incertidumbre en la estipulación de los grados de parentesco permitidos y prohibidos no abona el supuesto de un «sentimiento natural» como razón primordial del horror al incesto.

La prehistoria por nosotros construida nos impone otra explicación. El mandamiento de la exogamia, cuya expresión negativa es el horror al incesto, responde a la voluntad del padre y la prolonga tras la eliminación de él. De ahí la intensidad de su tono afectivo, y la imposibilidad de darle un fundamento acorde a la *ratio*; de ahí, por tanto, su carácter sagrado. Quedamos en la confiada expectativa de que el estudio de todos los otros casos de prohibición sagrada arroje el mismo resultado que el del horror al incesto, y que en su origen lo sagrado no sea otra cosa que la voluntad prolongada del padre primordial. Así se echaría luz también sobre la ambivalencia, no entendida hasta ahora, de las palabras que expresan el concepto de lo sagrado. Es la ambivalencia que gobierna toda la relación con el padre. «*Sacer*» {en latín} no sólo significa «sagrado», «santificado», sino también algo que podríamos traducir por «impío», «aborrecible» («*auri sacra fames*»).[15] Ahora bien, la voluntad del padre no sólo era algo incuestionable, que se debía honrar, sino también algo ante lo cual uno se encogía porque demandaba una dolorosa renuncia de lo pulsio-

[15] [«Hambre execrable de oro». Virgilio, *Eneida*, VI, 816. Cf. «Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas» (1910*e*), *AE*, **11**, pág. 151.]

nal. Si ahora nos enteramos de que Moisés «santificó» [pág. 29] a su pueblo al impartirle la costumbre de la circuncisión, comprenderemos el sentido profundo de lo que se afirma. La circuncisión es el sustituto simbólico de la castración que el padre primordial fulminó sobre sus hijos varones desde su total plenipotencia; y quien así recibía ese símbolo mostraba estar dispuesto a someterse a la voluntad del padre, aunque este le impusiese el más doloroso de los sacrificios.

Para volver a la ética, diríamos a modo de conclusión: una parte de sus preceptos se justifican con arreglo a la *ratio* por la necesidad de deslindar los derechos de la comunidad frente a los individuos, los derechos de estos últimos frente a la sociedad, y los de ellos entre sí. Sin embargo, lo que en la ética nos aparece grandioso, misterioso, cosa místicamente evidente, debe tales caracteres a su nexo con la religión, a su origen en la voluntad del padre.

E. *La sustancia de verdad de la religión*

¡Cuán envidiables aparecen ante nosotros, pobres de fe, aquellos investigadores convencidos de que existe un ser supremo! Para este gran espíritu, el universo no esconde problema alguno, porque él mismo ha creado todos sus dispositivos. ¡Cuán abarcadoras, exhaustivas y definitivas son las doctrinas de los creyentes por comparación con los laboriosos, mezquinos y fragmentarios intentos de explicación, lo máximo que nosotros podemos producir! El espíritu divino, que es por otra parte el ideal de una perfecta ética, ha implantado en los seres humanos la noticia de ese ideal y al mismo tiempo el esfuerzo por igualar su ser a su ideal. Sienten de una manera inmediata lo que es alto y noble, y lo que es inferior y ordinario. Su vida sensible se acomoda según la distancia a que estén del ideal en cada caso. Este les aporta elevada satisfacción cuando se le aproximan, por así decir en el perihelio; y los castiga con un serio displacer cuando, en el afelio, se le distancian. Así de simples y de inconmovibles están establecidas todas las cosas. Sólo nos cabe lamentar que ciertas experiencias vitales y observaciones del mundo nos impidan aceptar la premisa de semejante ser supremo. Como si el universo no presentara suficientes enigmas, se nos propone por añadidura la tarea de comprender de qué manera aquellos otros pudieron adquirir la creencia en el ser divino, y de dónde

cobró esta creencia su poder enorme, que avasalla «razón y ciencia».[10]

Volvamos al problema más modesto que nos ha venido ocupando. Queríamos explicar de dónde proviene el peculiar carácter del pueblo judío, que verosímilmente le permitió conservarse hasta nuestros días. Hallamos que Moisés les acuñó ese carácter dándoles una religión que elevó su sentimiento de sí hasta el punto de creerse superiores a todos los otros pueblos. Y luego se conservaron manteniéndose ajenos a los demás. En esto las mezclas de sangre perturbaban poco, pues lo que preservaba su cohesión era un factor ideal, la posesión en común de determinados bienes intelectuales y emocionales. La religión de Moisés tuvo ese efecto porque: 1) hizo participar al pueblo de la grandiosidad de una nueva representación de Dios; 2) aseveraba que este pueblo había sido elegido por ese gran Dios y estaba destinado a recibir las pruebas de su favor particular, y 3) constriñó al pueblo a progresar en la espiritualidad, lo cual, asaz significativo por sí mismo, inauguró además el camino hacia la alta estima por el trabajo intelectual y hacia ulteriores renuncias de lo pulsional.

He ahí nuestro resultado, y aunque no queramos retractarnos de él en nada, no podemos disimularnos que tiene algo de insatisfactorio. La causación, por así decir, no lo recubre; el hecho que pretendemos explicar parece de un orden de magnitud diferente de todo aquello a través de lo cual lo explicamos. ¿Podrá ser que todas las indagaciones que hemos realizado hasta aquí no pusieran de manifiesto la motivación entera, sino sólo un estrato de ella en alguna medida superficial, tras el que aguarda ser descubierto todavía otro factor muy sustantivo? Estamos preparados para algo así, dada la extraordinaria complejidad de toda causación en la vida y el acontecer histórico.

El acceso a esa motivación más profunda se abre en un preciso lugar de las elucidaciones que preceden. La religión de Moisés no ha ejercido sus efectos de una manera inmediata, sino asombrosamente indirecta. Esto no se refiere a que no obrara enseguida, a que necesitara largo tiempo, siglos, para desplegar su pleno efecto, pues eso es algo que se comprende de suyo tratándose de la acuñación del carácter de un pueblo. Antes bien, aquella limitación se circunscribe al hecho que hemos extraído de la historia religiosa judía o, si se quiere, que hemos introducido en ella:

[10] [Alusión a un comentario irónico de Mefistófeles en *Fausto*, parte I, escena 4.]

hemos dicho que el pueblo judío, pasado cierto tiempo, volvió a sacudirse la religión de Moisés —no podemos colegir si por completo o conservando algunos de sus preceptos—. Con el supuesto de que, en las largas épocas de la toma de posesión de Canaán y de la lucha contra los pueblos que ahí habitaban, la religión de Yahvé no se distinguía en lo esencial del culto a los otros *baalim* [cf. pág. 67], nos situamos en un terreno histórico-vivencial a pesar de los empeños de posteriores tendencias por velar ese bochornoso estado de cosas.

Pero la religión de Moisés no se había sepultado sin dejar huellas; se había conservado como un recuerdo de ella, oscurecido y desfigurado, apoyado quizá por antiguos escritos entre algunos miembros de la casta sacerdotal. Y esta tradición de un gran pasado fue lo que continuó produciendo efectos desde el trasfondo, poco a poco cobró cada vez más poder sobre los espíritus y al fin logró mudar al dios Yahvé en el dios de Moisés, llamando de nuevo a la vida a la religión de Moisés, instituida muchos siglos antes y abandonada luego.

En secciones anteriores de este ensayo [cf. págs. 69-99] hemos elucidado el supuesto que parece irrecusable para que podamos conceptualizar semejante logro de la tradición.

F. *El retorno de lo reprimido*

Hay una multitud de procesos similares entre aquellos de que nos ha dado noticia la exploración analítica de la vida anímica. De estos, a una parte se los llama patológicos y a otra parte se los incluye en la diversidad de lo normal. Pero ello poco importa, pues las fronteras entre ambos no son netas, los mecanismos son en vasta medida los mismos; y es mucho más importante que las alteraciones en cuestión se consumen en el yo mismo o se le contrapongan como algo ajeno, en cuyo caso son llamadas síntomas.

Del abundante material destaco, en primer lugar, casos que se refieren al desarrollo del carácter. Tomemos a la joven que se ha dado a la más decidida oposición frente a su madre, cultiva todas las cualidades que se echan de menos en esta y evita todo cuanto a ella recuerda. Tenemos derecho a completar que en años más tempranos, como toda niña, había emprendido una identificación con la madre y ahora se le subleva enérgicamente. Pero cuando esta muchacha se casa, y ella misma deviene esposa y ma-

dre, no hemos de asombrarnos si empieza a volverse cada vez más semejante a su madre enemiga, hasta que al fin se restablece de una manera inequívoca la vencida identificación-madre. Lo mismo acontece en el varón, y aun el gran Goethe, que en la época de despliegue de su genio sin duda menospreció a su padre rígido y pedante, de anciano desarrolló unos rasgos que pertenecían al cuadro de carácter de aquel. El resultado puede ser todavía más llamativo cuando es más aguda la oposición entre las dos personas. Un joven a quien el destino le deparó criarse junto a un padre indigno, se desarrolló primero, en desafío a él, como un hombre virtuoso, confiable y honorable. En el apogeo de su vida su carácter sufrió un vuelco, y desde entonces se comportó como si hubiera tomado como modelo a ese mismo padre. Para no perder el nexo con nuestro tema, es preciso tener presente que en el comienzo de un decurso así se sitúa siempre una identificación con el padre en la temprana infancia. Expulsada luego, y aun sobrecompensada, al final vuelve a abrirse paso.

Hace tiempo que se ha vuelto patrimonio común saber que las vivencias de los primeros cinco años cobran un influjo de comando sobre la vida, al que nada posterior contrariará. Acerca del modo en que estas impresiones tempranas se afirman contra todas las injerencias de épocas más maduras habría mucho para decir, digno de ser sabido, pero no vendría al caso aquí. Sin embargo, puede que resulte menos familiar lo siguiente: la influencia compulsiva más intensa proviene de aquellas impresiones que alcanzaron al niño en una época en que no podemos atribuir receptividad plena a su aparato psíquico. Del hecho mismo no cabe dudar, pero es tan asombroso que quizá la comparación con una impresión fotográfica, que puede ser desarrollada y mudada en una imagen luego de un intervalo cualquiera, nos facilite el entenderlo. Comoquiera que fuese, nos agradará señalar que un creador literario rebosante de fantasía, con la audacia consentida a los poetas, se ha anticipado a este incómodo descubrimiento nuestro. E. T. A. Hoffmann solía reconducir la riqueza de figuras que se le ofrecían para sus creaciones literarias a la alternancia de imágenes e impresiones que él, lactando aún del pecho materno, había vivenciado durante un viaje de varias semanas en coche-correo.[17] Lo que los niños han vivenciado a la edad de dos años, sin entenderlo entonces, pueden no recordarlo luego nunca, salvo en sueños; sólo

[17] [No hemos podido dar con la fuente de esta referencia.]

mediante un tratamiento psicoanalítico puede volvérseles consabido. Pero en algún momento posterior irrumpe en su vida con impulsos obsesivos, dirige sus acciones, les impone simpatías y antipatías, y con harta frecuencia decide sobre su elección amorosa, tan a menudo imposible de fundamentar con arreglo a la *ratio*. Son inequívocos los dos puntos en que estos hechos se tocan con nuestro problema.

En primer lugar, por lo remoto en el tiempo,[18] que aquí es discernido como el genuino factor decisivo —p. ej., en el estado particular del recuerdo, que respecto de estas vivencias infantiles clasificamos como «inconciente»—. Sobre esto, esperamos encontrar una analogía con el estado que pretendemos atribuir a la tradición dentro de la vida anímica del pueblo. No era fácil, claro, introducir la representación de lo inconciente en la psicología de las masas.

[En segundo lugar,] los mecanismos que llevan a la formación de neurosis ofrecen contribuciones regulares a los fenómenos que indagamos. También aquí los sucesos decisivos entran en escena en la primera infancia, pero el acento no recae en este caso sobre el tiempo, sino sobre el proceso que salió al encuentro de ese suceso: sobre la reacción frente a este. En una exposición esquemática uno puede decir: Debido a la vivencia se eleva una demanda pulsional que pide satisfacción. El yo rehúsa esta última, sea porque lo paralice la magnitud de la demanda, sea por discernir en ella un peligro. De esos dos fundamentos, el primero es el más originario; ambos desembocan en la evitación de una situación de peligro.[19] El yo se defiende del peligro mediante el proceso de la represión. La moción pulsional es inhibida de algún modo, y es olvidada la ocasión, junto con las percepciones y representaciones pertinentes. Sin embargo, el proceso no concluye con esto: o la pulsión ha conservado su intensidad, o rehace sus fuerzas, o es despertada por una nueva ocasión. Renueva entonces su demanda, y como aquello que podemos llamar la cicatriz de represión le mantiene cerrado el camino hacia la satisfacción normal, se facilita en alguna parte, por un lugar débil, otro camino hacia una satisfacción llamada «sustitutiva»,

18 También aquí un poeta tiene derecho a la palabra. Para explicar su atadura {amorosa}, inventa: «En tiempos pasados fuiste mi hermana o mi mujer». [Goethe, «Warum gabst du uns die tiefen Blicke», poema dedicado a Charlotte von Stein. Freud lo había citado en su «Alocución en la casa de Goethe, en Francfort» (1930*e*), *AE*, **21**, pág. 209.]

19 [Sobre las situaciones de peligro, cf. *Inhibición, síntoma y angustia* (1926*d*), *AE*, **20**, págs. 154 y sigs.]

que ahora sale a la luz como un síntoma sin la aquiescencia del yo, pero también sin que el yo entienda de qué se trata. Todos los fenómenos de la formación de síntoma pueden describirse con buen derecho como un «retorno de lo reprimido».[20] Ahora bien, su carácter saliente es la vasta desfiguración que lo retornante ha experimentado por comparación con lo originario. Podría creerse que con este último grupo de hechos nos hemos distanciado excesivamente de la semejanza con la tradición. Mas no hemos de arrepentirnos, pues así nos aproximamos a los problemas de la renuncia de lo pulsional.

G. *La verdad histórico-vivencial*

Hemos emprendido todas estas digresiones psicológicas para volvernos creíble que la religión de Moisés produjera su efecto sobre el pueblo judío sólo en calidad de tradición. Quizá no hayamos obtenido más que una cierta verosimilitud. Pero supongamos haber alcanzado la demostración plena; pese a ella, nos queda la impresión de haber cumplido sólo con el factor cualitativo, no con el cuantitativo. A todo cuanto se refiere a la génesis de una religión, por cierto que también la judía, le es propio algo grandioso que las explicaciones que hasta aquí llevamos dadas no han recubierto. Es que por fuerza tuvo que participar otro factor del que hay pocos análogos y ninguno homogéneo, algo único y del mismo orden de magnitud que lo que de él devino, la religión misma. [Cf. pág. 119.]

Intentemos aproximarnos al problema desde el lado contrario. Comprendemos que el primitivo necesite de un dios como creador del universo, autoridad de la estirpe y tutelador personal. Este dios tiene su lugar tras los padres difuntos [de la estirpe], de quienes la tradición todavía sabe decir algo. El hombre de épocas posteriores, el de nuestro tiempo, se comporta de igual modo. También él, aun de adulto, sigue siendo infantil y menesteroso de protección; cree no poder prescindir del apoyo en su dios. Hasta aquí, todo es indiscutido. Pero es menos fácil comprender por qué había de existir un dios único, por qué justamente el progreso del henoteísmo * al monoteísmo adquiere esa ava-

[20] [La expresión, y el concepto correspondiente, se remontan como mínimo al segundo trabajo de Freud sobre las neuropsicosis de defensa (1896*b*), *AE*, **3**, págs. 170-1.]

* {«Creencia según la cual, aun habiendo una sola divinidad para

salladora significación. Es cierto que, según dijimos [págs. 103 y 119], el creyente participa en la grandeza de su dios, y cuanto más grande sea este, tanto más confiará en la protección que es capaz de dispensarle. Pero el poder de un dios no tiene por premisa necesaria su unicidad. Muchos pueblos sólo veían un enaltecimiento de su dios supremo en el hecho de gobernar él sobre otras divinidades subordinadas, y no lo consideraban empequeñecido por que existieran además otros dioses. Y, por otra parte, importaba un sacrificio de intimidad que ese dios deviniera universal y cuidara de todos los países y pueblos. Por así decir, uno compartía su dios con los extranjeros, y no podía menos que resarcirse con esta reserva: uno era el predilecto. Que la representación del dios único significaba por sí misma un progreso en la espiritualidad sería otro argumento, pero no se le puede atribuir tanta importancia.

Ahora bien, los creyentes saben llenar con suficiencia esta manifiesta laguna en la motivación. Dicen: La idea de un dios único ha ejercido un efecto tan avasallador sobre los hombres por ser ella un fragmento de la *verdad* eterna que, largo tiempo oculta, salió por fin a la luz y entonces no pudo menos que arrastrar a todos consigo. Tenemos que admitirlo; un factor de esta índole es, en definitiva, conmensurable con la magnitud del asunto y del resultado.

También nosotros querríamos aceptar esa solución. Pero tropezamos con un reparo. El argumento piadoso descansa sobre una premisa optimista-idealista. No se ha demostrado en otros campos que el intelecto humano posea una pituitaria particularmente fina para la verdad, ni que la vida anímica de los hombres muestre una inclinación particular a reconocer la verdad. Antes al contrario, hemos experimentado que nuestro intelecto se extravía muy pronto sin aviso alguno, y que con la mayor facilidad, y sin miramiento por la verdad, creemos en aquello que es solicitado por nuestras ilusiones de deseo. Por eso hemos de restringir aquella aceptación nuestra. También nosotros creemos que la solución de los creyentes contiene la verdad, pero no la verdad *material* sino la verdad *histórico-vivencial*. Y nos atribuimos el derecho de corregir cierta desfiguración que esta verdad ha experimentado con su retorno. Esto es: no creemos que hoy exista un único gran dios, sino que en tiempos primordiales hubo una única persona que enton-

el pueblo o nación a que se pertenece, existen otras divinidades para los otros pueblos o naciones». (Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, 1963.)}

ces debió de aparecer hipergrande, y que luego ha retornado en el recuerdo de los seres humanos enaltecida a la condición divina.

Habíamos supuesto que la religión de Moisés fue primero desestimada y a medias olvidada, y luego irrumpió como tradición. Ahora suponemos que ese proceso se repetía entonces por segunda vez. Cuando Moisés aportó al pueblo la idea del dios único, ella no era nada nuevo, sino que significaba la reanimación de una vivencia de las épocas primordiales de la familia humana, desaparecida desde largo tiempo de la memoria conciente de los hombres. Pero había sido tan importante, había engendrado o encaminado unas alteraciones de tan profunda injerencia en la vida de los hombres, que es imposible no creer que dejara como secuela en el alma humana unas huellas duraderas, comparables a una tradición.

Por los psicoanálisis de personas individuales hemos averiguado que sus tempranísimas impresiones, recibidas en una época en que el niño era apenas capaz de lenguaje, exteriorizan en algún momento efectos de carácter compulsivo sin que se tenga de ellas un recuerdo conciente. Nos consideramos con derecho a suponer lo mismo respecto de las tempranísimas vivencias de la humanidad entera. Uno de esos efectos sería el afloramiento de la idea de un único gran dios, que uno se ve precisado a reconocer como un recuerdo, sin duda que desfigurado, pero plenamente justificado. Una idea así tiene carácter compulsivo, es forzoso que halle creencia. Hasta donde alcanza su desfiguración, es lícito llamarla *delirio*; y en la medida en que trae el retorno de lo pasado es preciso llamarla *verdad.* También el delirio psiquiátrico contiene un grano de verdad, y el convencimiento del enfermo desborda desde esa verdad hacia su envoltura delirante.[21]

[21] [La idea contenida en esta oración ya había sido expresada por Freud, en términos muy semejantes, en la primera edición de *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901*b*), *AE*, **6**, págs. 248-9, y también en *El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen* (1907*a*), *AE*, **9**, pág. 67. Ahondó en el asunto en «Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad» (1922*b*), *AE*, **18**, págs. 219 y sigs. Ahora bien: en sus aspectos generales, la noción se remonta mucho más atrás, hasta el segundo trabajo sobre las neuropsicosis de defensa (1896*b*), *AE*, **3**, págs. 183 y sigs., y a pasajes de la correspondencia con Fliess (Freud, 1950*a*) que datan del 1º de enero de 1896 (sección sobre la paranoia del Manuscrito K), *AE*, **1**, págs. 267-8, y del 24 de enero de 1897 (Carta 57), *ibid.*, pág. 285. — El distingo aquí trazado entre verdad «histórico-vivencial» y verdad «material», vinculado a lo anterior, era de origen mucho más reciente Hay un indicio de él en *El porvenir de una ilusión* (1927*c*), *AE*, **21**,

Lo que sigue, hasta el final, es una repetición poco modificada de las puntualizaciones contenidas en la primera parte [de este tercer ensayo].

En 1912 intenté, en *Tótem y tabú*, reconstruir la antigua situación de la cual partieron tales efectos. Para ello me serví de ciertas ideas teóricas de Darwin, Atkinson y, sobre todo, Robertson Smith, combinándolas con hallazgos e indicios extraídos del psicoanálisis. De Darwin tomé la hipótesis de que los hombres vivieron originariamente en hordas pequeñas, bajo el violento imperio, cada una, de un macho más viejo que se apropiaba de todas las hembras y castigaba y eliminaba a los varones jóvenes, incluidos sus hijos. Y de Atkinson —quien prosiguió con esa pintura—, que este sistema patriarcal halló su término en una sublevación de los hijos varones, que se unieron contra el padre, lo avasallaron y lo devoraron en común. Y basándome en la teoría de Robertson Smith sobre el tótem, supuse que luego la horda paterna dejó sitio al clan fraterno totemista. A fin de poder convivir en paz, los hermanos triunfantes renunciaron a las mujeres por cuya causa, sin embargo, habían dado muerte al padre, y se sometieron a la exogamia. El poder paterno fue quebrantado y las familias se organizaron según el derecho materno. La ambivalente postura de sentimientos de los hijos varones hacia el padre se mantuvo en vigencia a lo largo de todo el desarrollo ulterior. En lugar del padre se instituyó un animal como tótem; se lo consideraba antepasado y espíritu protector, no estaba permitido hacerle daño ni matarlo, pero una vez al año toda la comunidad de los varones se reunía en un banquete ceremonial en que se despedazaba y se devoraba en común al animal totémico venerado en todo otro caso. Nadie podía excluirse de este banquete; era la repetición ceremonial del parricidio con el cual se habían iniciado el orden social, las leyes éticas y la religión. La concordancia entre el banquete totémico, según Robertson Smith, y la

pág. 44, y una alusión más clara, en relación con los mitos, en «Sobre la conquista del fuego» (1932*a*), *AE*, **22**, pág. 177. Pero la primera referencia explícita es la del «Posfacio» a *Presentación autobiográfica* (1935*a*), *AE*, **20**, pág. 68, donde, curiosamente, se menciona la idea como si ya todo el mundo la conociera, pese a que no fue desarrollada hasta «Construcciones en el análisis» (1937*d*), *infra*, págs. 268 y sigs. La cuestión ya había sido rozada en el presente trabajo (*supra*, págs. 56 y 81-2). — Para una referencia acerca del distingo, posiblemente análogo, entre realidad psíquica y realidad exterior, véase *supra*, págs. 73-4.]

eucaristía cristiana había llamado la atención a muchos autores antes que a mí. [Cf. págs. 77 y sigs.]

Sigo sosteniendo esa construcción. Repetidas veces tuve que oír violentos reproches por no haber modificado mis opiniones en posteriores ediciones del libro, no obstante que etnólogos más modernos han desestimado de manera unánime las tesis de Robertson Smith y postulado en parte otras teorías, por entero divergentes. Tengo para replicar que me son bien familiares estos presuntos progresos, pero no he quedado convencido en absoluto ni de la corrección de tales novedades ni de los errores de Robertson Smith. Una contradicción no es todavía una refutación, ni tampoco una novedad es necesariamente un progreso. Pero, sobre todo, yo no soy etnólogo, sino psicoanalista. Tenía el derecho de espigar entre la bibliografía etnológica aquello que pudiera utilizar para el quehacer analítico. Los trabajos del genial Robertson Smith me han proporcionado valiosos contactos con el material psicológico del análisis, anudamientos para su valoración. Con sus oponentes nunca he coincidido.

H. *El desarrollo en el acontecer histórico-objetivo* {geschichtliche}

No puedo repetir aquí en detalle el contenido de *Tótem y tabú*, pero debo ocuparme de llenar el largo tramo que se extiende entre aquel tiempo primordial supuesto y el triunfo del monoteísmo en épocas históricas {*historisch*}. Después que fue instituido el conjunto {*Ensemble*} de clan fraterno, derecho materno, exogamia y totemismo, se inició un desarrollo que cabe describir como un lento «retorno de lo reprimido». Aquí usamos el término «lo reprimido» {«lo esforzado al desalojo»} en el sentido no genuino. Se trata de algo pasado, desaparecido, vencido en la vida de los pueblos, que nosotros osamos equiparar a lo reprimido en la vida anímica del individuo. No sabemos decir a primera vista cuál fue la forma psicológica en que eso pasado estuvo presente en el período de su oscurecimiento. No nos resultará fácil trasferir a la psicología de las masas los conceptos de la psicología individual, y no creo que logremos nada introduciendo el concepto de un inconciente «colectivo». Es que de suyo el contenido de lo inconciente es colectivo, patrimonio universal de los seres humanos. Por eso, provisionalmente hemos de valernos de analogías. Los

procesos que aquí estudiamos en el vivenciar de los pueblos son muy semejantes a aquellos con los cuales estamos familiarizados por la psicopatología, aunque no del todo idénticos. Por fin nos decidimos en favor del supuesto de que los precipitados psíquicos de aquellos tiempos primordiales habían devenido patrimonio hereditario: en cada generación sólo era menester que despertaran, no que fueran adquiridos. Pensamos, respecto de ello, en el ejemplo del simbolismo, con seguridad «congénito», que proviene de la época del desarrollo del lenguaje, es familiar a todos los niños sin haber sido instruidos, y reza igual en todos los pueblos a pesar de la diversidad de las lenguas. Lo que todavía pueda faltarnos en materia de certidumbre lo obtenemos de otros resultados de la investigación psicoanalítica. Experimentamos que en cierto número de sustantivas relaciones nuestros niños no reaccionan como correspondería a su vivenciar propio, sino instintivamente, de una manera comparable a los animales, como sólo se lo podría explicar mediante adquisición filogenética.[22]

El retorno de lo reprimido se consuma poco a poco, no por cierto de un modo espontáneo, sino bajo el influjo de todos los cambios en las condiciones de vida que llenan la historia de la cultura humana. No puedo dar aquí un panorama de esas relaciones de dependencia, ni tampoco más que un recuerdo lagunoso de las etapas de ese retorno. El padre vuelve a ser el jefe de la familia, pero ni con mucho tan irrestricto como lo fuera el padre de la horda primordial. El animal totémico cede paso al dios siguiendo unas transiciones bien nítidas. Al comienzo el dios de figura humana sigue llevando la cabeza del animal; luego se trasforma de preferencia en ese animal determinado, después este le deviene sagrado y su compañero predilecto, o bien ha dado muerte a ese animal y lleva su nombre como epíteto. Entre el animal totémico y el dios emerge el héroe, a menudo como un estadio previo de la divinización. La idea de una deidad suprema parece advenir temprano, al principio sólo vagamente, sin entrelazarse con los intereses cotidianos de los hombres. Con la fusión de las estirpes y pueblos en unidades mayores, se organizan también los dioses en familias, en jerarquías. Uno de ellos suele ser enaltecido a soberano de dioses y hombres. Luego, de una manera vacilante, acontece el ulterior paso de adorar a un solo dios

22 [Sin duda, Freud piensa aquí fundamentalmente en las «fantasías primordiales». Véase mi nota anterior sobre la «herencia arcaica», *supra*, págs. 98-9.]

y, por último, sobreviene la decisión de atribuir a un dios único todo poder y de no tolerar a otros dioses junto a él. Sólo así se restauró el imperio del padre de la horda primordial y pudieron ser repetidos los afectos que sobre él recaían.

El primer efecto del encuentro con lo echado de menos y anhelado de antiguo fue avasallador y tal como lo describe la tradición del otorgamiento de la Ley en el monte Sinaí. Admiración, reverencia y agradecimiento por haber hallado gracia a sus ojos: la religión de Moisés no conoce otros sentimientos que estos, positivos, hacia el padre-dios. El convencimiento sobre su fuerza irresistible, la sumisión a su voluntad, no pudieron ser más incondicionales en el hijo varón desvalido, amedrentado, del padre de la horda; más todavía: se vuelven plenamente concebibles por el traslado al medio primitivo e infantil. Las mociones del sentimiento infantil son intensas y de una profundidad inagotable en una dimensión muy otra que las adultas; sólo el éxtasis religioso puede reflejarlas. Así, un rapto de sumisión a Dios es la primera reacción frente al retorno del gran padre.

La orientación de esta religión del padre quedaba con ello fijada para todos los tiempos, pero su desarrollo no concluía allí. A la esencia de la relación-padre es inherente la ambivalencia; era infaltable que en el curso de las épocas quisiera moverse {*regen*} también aquella hostilidad que antaño impulsó a los hijos varones a dar muerte al padre admirado y temido. En el marco de la religión de Moisés no había sitio alguno para la expresión directa del odio parricida; sólo podía salir a la luz una reacción poderosa frente a él, la conciencia de culpa a causa de esa hostilidad, la mala conciencia moral {*schlechte Gewissen*} de haber pecado contra Dios y no dejar de pecar. Esta conciencia de culpa, que los profetas no cesaron de avivar y que pronto formaría un contenido integrante del sistema religioso, tenía también otra motivación, superficial, que enmascaraba diestramente su origen real. Pesaba mucho al pueblo que las esperanzas puestas en la gracia de Dios no quisieran concretarse; no era fácil conservar la ilusión, amada por sobre todas las cosas, de que se era el pueblo elegido de Dios. Si no se quería renunciar a esa dicha, el sentimiento de culpa por la propia pecaminosidad ofrecía una bienvenida disculpa de Dios. Uno no merecía nada mejor que ser castigado por él, porque no observaba sus mandamientos; y en el afán de satisfacer ese sentimiento de culpa, que era insaciable y brotaba cada vez de una fuente más profunda, uno debía hacer que esos preceptos se volvieran más riguro-

sos, penosos, hasta incluir pequeñeces. En un rapto de ascetismo moral, uno se imponía nuevas renuncias de lo pulsional, y al menos alcanzaba, en la doctrina y el precepto, unas alturas éticas que habían permanecido inasequibles a los otros pueblos de la Antigüedad. En este desarrollo elevado, muchos judíos ven el segundo rasgo preeminente y el segundo gran logro de su religión. Nuestras elucidaciones ponen en evidencia cómo se entrama con el primero, la idea del dios único. Ahora bien, esta ética no puede desmentir que tiene su origen en la conciencia de culpa por la sofocada hostilidad hacia Dios. Posee el carácter inconcluso y no concluible de las formaciones reactivas de la neurosis obsesiva; uno colige también que sirve a los secretos propósitos del castigo.

El desarrollo ulterior va más allá del judaísmo. Lo restante que se repetía de la tragedia del padre primordial ya no era conciliable de ninguna manera con la religión de Moisés. Hacía tiempo que la conciencia de culpa de aquella época ya no estaba limitada al pueblo judío; como un sordo malestar, como una vislumbre de infortunio cuyo fundamento nadie sabía indicar, había hecho presa de todos los pueblos mediterráneos. La historiografía de nuestra época habla de un envejecimiento de la cultura antigua; yo conjeturo que sólo ha aprehendido causas ocasionales y subsidiarias de aquella desazón de los pueblos. La aclaración de esa situación oprimente partió del judaísmo. Sin tener en cuenta todas las aproximaciones y preparaciones que surgían por doquier, fue un tal Saulo, de Tarso, llamado Pablo como ciudadano romano, aquel en cuyo espíritu irrumpió por primera vez el discernimiento: «Somos tan desdichados porque hemos dado muerte a Dios-padre». Y es de todo punto inteligible que no pudiera aprehender este fragmento de verdad fuera del disfraz delirante de estas albricias: «Estamos redimidos de toda culpa desde que uno de nosotros ha sacrificado su vida para expiar nuestros pecados». En esta formulación no se mencionaba, desde luego, el asesinato de Dios, pero un crimen que tenía que ser expiado por un sacrificio de muerte sólo podía haber sido un asesinato. Y la mediación entre el delirio y la verdad histórico-vivencial produjo la seguridad de que la víctima tuvo que ser Hijo de Dios. Con la fuerza que le afluía desde la fuente de la verdad histórico-vivencial, esta nueva creencia abatió todos los obstáculos; la feliz condición de ser el elegido dejó sitio a la redención liberadora. Pero el hecho del parricidio, en su regreso al recuerdo de la humanidad, tenía que vencer resistencias mayores que el otro, el que había constituido

el contenido del monoteísmo;[23] por eso tuvo que consentir una desfiguración más intensa. El crimen innombrable fue sustituido por el supuesto de un pecado original en verdad fantasmal.

Pecado original y redención por el sacrificio de muerte se convirtieron en los pilares que sustentaron la nueva religión fundada por Pablo. Queda sin resolver si en la banda de hermanos que se sublevó contra el padre primordial hubo en realidad un jefe y un instigador del asesinato, o si esa figura fue creada luego e introducida en la tradición por la fantasía de los poetas con miras a tornar heroica la persona propia. Luego que la doctrina cristiana hubo hecho saltar los marcos del judaísmo, recogió elementos de muchas otras fuentes, renunció a numerosos rasgos del monoteísmo puro, se adecuó en muchos detalles al ritual de los restantes pueblos mediterráneos. Era como si otra vez Egipto se tomara venganza de los herederos de Ikhnatón. Es digno de tomar nota el modo en que la nueva religión dio razón de la antigua ambivalencia en la relación-padre. Su principal contenido fue por cierto la reconciliación con Dios-padre, la expiación del crimen contra él cometido. Pero el otro lado del vínculo de sentimiento se mostró en que el Hijo, quien ha asumido los pecados, deviniera él mismo Dios junto al Padre y, en verdad, en lugar del Padre. Surgido de una religión del Padre, el cristianismo devino una religión del Hijo: no ha escapado a la fatalidad de tener que eliminar al padre.

Sólo una parte del pueblo judío aceptó la nueva doctrina. Los que se rehusaron se llaman todavía hoy judíos. Por esa división se segregaron de los demás todavía más tajantemente que antes. Tuvieron que oír de la nueva comunidad religiosa, que además de judíos incluyó a egipcios, griegos, sirios, romanos y, por último, también a germanos, el reproche de haber dado muerte a Dios. Explicitado, ese reproche rezaría: «No quieren tener por cierto {*wahr haben*} que ellos han dado muerte a Dios, mientras que nosotros lo admitimos y hemos sido purificados de esa culpa». Y entonces, uno intelige fácilmente cuánta verdad se esconde tras ese reproche. Sería asunto de una indagación particular averiguar por qué les fue imposible a los judíos acompañar el progreso contenido, a pesar de toda su desfiguración, en la confesión del asesinato de Dios. Con ello cargaron, en cierto modo, con una culpa trágica, a cambio de lo cual se les ha impuesto dura penitencia.

23 [El hecho de la existencia del padre primordial.]

Acaso nuestra indagación haya echado alguna luz sobre el problema de saber cómo el pueblo judío adquirió las propiedades que lo singularizan. Menos esclarecimiento halló otro problema, el de averiguar de qué modo pudo conservarse como una individualidad hasta nuestros días. Pero no se puede con justicia pedir ni esperar respuestas exhaustivas a tales enigmas. Una contribución, que ha de enjuiciarse según las limitaciones mencionadas al comienzo de este ensayo [pág. 102], es todo cuanto yo puedo ofrecer.

Esquema del psicoanálisis
(1940 [1938])

Nota introductoria

Abriss der Psychoanalyse

Ediciones en alemán

1940 *Int. Z. Psychoanal.-Imago*, **25**, nº 1, págs. 7-67.
1941 *GW*, **17**, págs. 63-138.
1975 *SA*, «Ergänzungsband» {Volumen complementario}, págs. 407-21. (Sólo el cap. VI: «Die psychoanalytische Technik».)

Traducciones en castellano *

1951 *Esquema del psicoanálisis*. *RP*, **8**, nº 1, págs. 5-54. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1955 *Compendio del psicoanálisis*. *SR*, **21**, págs. 67-126. El mismo traductor.
1968 Igual título. *BN* (3 vols.), **3**, págs. 392-440.
1968 *Esquema del psicoanálisis*. *BN* (3 vols.), **3**, págs. 1009-62. Traducción de Ramón Rey-Ardid.
1975 *Compendio del psicoanálisis*. *BN* (9 vols.), **9**, págs. 3379-418.

Cuando se publicó esta obra por primera vez, tanto la edición alemana como la versión inglesa ** incluyeron dos largos pasajes tomados de un trabajo fragmentario de Freud de la misma época, «Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis» (1940*b* [1938]). En la edición alemana, estos pasajes aparecieron como nota al pie en el capítulo IV (cf. *infra*, pág. 156, *n*. 3), y en la inglesa, como un apéndice. Poco después se publicó completo el fragmento del cual habían sido extraídos (cf. págs. 279 y sigs.), y consecuentemente la nota y el apéndice ya no se incluyeron en reimpresiones posteriores.

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n*. 6.}
** {Publicada el mismo año (1940) en *International Journal of Psychoanalysis*, **21**, nº 1, págs. 27-82.}

Por un infortunado descuido, el «Prólogo» del autor (pág. 139) fue omitido en la edición de las *Gesammelte Werke*, y por ende sólo se lo encontrará, en alemán, en *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*. Debe destacarse que el volumen XVII de aquella colección, el primero que vio la luz (en 1941), fue impreso simultáneamente con distinta portada y encuadernación llevando como título *Schriften aus dem Nachlass* {Escritos póstumos}.

El manuscrito de este trabajo está redactado en forma inusualmente abreviada, en particular el capítulo III («El desarrollo de la función sexual», págs. 150 y sigs.), donde se omiten, por ejemplo, los artículos definidos e indefinidos y gran cantidad de verbos —podría decirse que su estilo es «telegráfico»—. Los directores de la edición alemana informan que completaron estas abreviaturas; el sentido general no ofrece dudas, y aunque en algunos puntos ese completamiento fue realizado con excesiva libertad, nos pareció que lo más simple era aceptarlo y traducir de la versión suministrada en las *Gesammelte Werke*.

El autor no puso título a la parte I; los editores alemanes adoptaron para ella «Die Natur des Psychischen» {«La naturaleza de lo psíquico»}, que es a su vez un subtítulo del ya citado trabajo «Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis» (cf. *infra*, pág. 284). Para la presente edición se ha propuesto un título algo más general.

Respecto de la fecha en que Freud comenzó a escribir el *Esquema* existen algunas opiniones antagónicas. Según Ernest Jones (1957, pág. 255), lo hizo «durante el tiempo de espera en Viena», o sea, en abril o mayo de 1938. No obstante, en su página inicial el manuscrito está fechado el «22 de julio», lo cual da la razón a los editores alemanes cuando sostienen que la obra fue comenzada en julio de 1938 —vale decir, poco después del arribo de Freud a Londres, en los primeros días de junio—. A principios de setiembre había escrito ya 63 páginas, cuando debió interrumpir su trabajo para someterse a una gravísima operación; y no volvió a retomarlo, aunque al poco tiempo dio comienzo a otra obra de divulgación («Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis») que también muy pronto debió dejar.

Así pues, cabe considerar que el *Esquema* quedó inconcluso, si bien no puede afirmarse sin más que sea incompleto. Cierto es que el último capítulo es más breve que los restantes, y bien podría habérselo continuado con el examen de temas tales como el sentimiento de culpa —ya tocado,

empero, en el capítulo VI—; no obstante, constituye un enigma saber hasta dónde y en qué dirección habría proseguido Freud, ya que el programa trazado por él en el «Prólogo» parece haberse cumplido en grado razonable.

Dentro de la larga serie de obras de divulgación que escribió Freud, el *Esquema* presenta características singulares. Las demás están destinadas, sin excepción, a exponer el psicoanálisis ante un público ajeno a este, un público con muy variados grados y tipos de aproximación general a la materia de la que trata Freud, pero siempre relativamente *ignorante* en ella. No es este el caso del *Esquema.* Resulta claro que no es una obra para novatos, sino más bien un «curso de repaso» para estudiantes avanzados. En todas sus partes supone que el lector está familiarizado no sólo con la concepción psicológica general de Freud sino con sus descubrimientos y teorías acerca de aspectos muy precisos. Por ejemplo, un par de brevísimas alusiones al papel que cumplen las huellas mnémicas de las impresiones sensoriales de las palabras (págs. 160 y 201) serán apenas inteligibles para quien ignore ciertos difíciles razonamientos del capítulo final de *La interpretación de los sueños* (1900*a*) y de la última sección de «Lo inconciente» (1915*e*); y las exiguas consideraciones que se hacen en dos o tres lugares sobre la identificación y su nexo con los objetos de amor abandonados (págs. 193 y 207) implican conocer siquiera el capítulo III de *El yo y el ello* (1923*b*). Pero para quienes ya se mueven a sus anchas entre los escritos de Freud, este trabajo constituirá un epílogo sumamente fascinante. Arroja nueva luz sobre todo aquello de que se ocupa —las teorías fundamentales o las más detalladas observaciones clínicas—, y todo lo examina empleando la terminología más reciente. Hay incluso indicios ocasionales de desarrollos completamente nuevos, en particular al final del capítulo VIII (págs. 203-6), donde recibe amplio tratamiento el problema de la escisión del yo y la desmentida de partes del mundo exterior, tal como lo ejemplifica el fetichismo.

Esto nos muestra que a los 82 años Freud poseía todavía un don sorprendente para enfocar de manera renovada lo que podrían parecer temas trillados. Tal vez en ningún otro sitio alcanza su estilo un nivel más alto de compendiosidad y claridad. Por su tono expositivo, la obra nos trasmite una sensación de libertad, que es quizá lo que cabía esperar de un maestro como él al presentar por última vez las ideas de las que fue creador.

James Strachey

[Prólogo] *

El propósito de este breve trabajo es reunir los principios del psicoanálisis y exponerlos, por así decir, dogmáticamente —de la manera más concisa y en los términos más inequívocos—. Su designio no es, desde luego, el de compeler a la creencia o el de provocar convicción.

Las enseñanzas del psicoanálisis se basan en un número incalculable de observaciones y experiencias, y sólo quien haya repetido esas observaciones en sí mismo y en otros individuos está en condiciones de formarse un juicio propio sobre aquel.

* {La presente versión de este prólogo ha sido tomada de la traducción inglesa de la *Standard Edition.*}

Parte I. [La psique y sus operaciones]

I. El aparato psíquico

El psicoanálisis establece una premisa fundamental cuyo examen queda reservado al pensar filosófico y cuya justificación reside en sus resultados. De lo que llamamos nuestra psique (vida anímica), nos son consabidos dos términos: en primer lugar, el órgano corporal y escenario de ella, el encéfalo (sistema nervioso) y, por otra parte, nuestros actos de conciencia, que son dados inmediatamente y que ninguna descripción nos podría trasmitir. No nos es consabido, en cambio, lo que haya en medio; no nos es dada una referencia directa entre ambos puntos terminales de nuestro saber. Si ella existiera, a lo sumo brindaría una localización precisa de los procesos de conciencia, sin contribuir en nada a su inteligencia.

Nuestros dos supuestos se articulan con estos dos cabos o comienzos de nuestro saber. El primer supuesto atañe a la localización.[1] Suponemos que la vida anímica es la función de un aparato al que atribuimos ser extenso en el espacio y estar compuesto por varias piezas; nos lo representamos, pues, semejante a un telescopio, un microscopio, o algo así. Si dejamos de lado cierta aproximación ya ensayada, el despliegue consecuente de esa representación es una novedad científica.

Hemos llegado a tomar noticia de este aparato psíquico por el estudio del desarrollo individual del ser humano. Llamamos *ello* a la más antigua de estas provincias o instancias psíquicas: su contenido es todo lo heredado, lo que se trae con el nacimiento, lo establecido constitucionalmente; en especial, entonces, las pulsiones que provienen de la organización corporal, que aquí [en el ello] encuentran una primera expresión psíquica, cuyas formas son desconocidas {no consabidas} para nosotros.[2]

Bajo el influjo del mundo exterior real-objetivo que nos circunda, una parte del ello ha experimentado un desarrollo

1 [El segundo se enuncia en pág. 156.]
2 Esta parte más antigua del aparato psíquico sigue siendo la más importante durante toda la vida. En ella se inició también el trabajo de investigación del psicoanálisis.

particular; originariamente un estrato cortical dotado de los órganos para la recepción de estímulos y de los dispositivos para la protección frente a estos, se ha establecido una organización particular que en lo sucesivo media entre el ello y el mundo exterior. A este distrito de nuestra vida anímica le damos el nombre de *yo*.

Los caracteres principales del yo. A consecuencia del vínculo preformado entre percepción sensorial y acción muscular, el yo dispone respecto de los movimientos voluntarios. Tiene la tarea de la autoconservación, y la cumple tomando hacia afuera noticia de los estímulos, almacenando experiencias sobre ellos (en la memoria), evitando estímulos hiperintensos (mediante la huida), enfrentando estímulos moderados (mediante la adaptación) y, por fin, aprendiendo a alterar el mundo exterior de una manera acorde a fines para su ventaja (actividad); y hacia adentro, hacia el ello, ganando imperio sobre las exigencias pulsionales, decidiendo si debe consentírseles la satisfacción, desplazando esta última a los tiempos y circunstancias favorables en el mundo exterior, o sofocando totalmente sus excitaciones. En su actividad es guiado por las noticias de las tensiones de estímulo presentes o registradas dentro de él: su elevación es sentida en general como un *displacer*, y su rebajamiento, como *placer*. No obstante, es probable que lo sentido como placer y displacer no sean las alturas absolutas de esta tensión de estímulo, sino algo en el ritmo de su alteración. El yo aspira al placer, quiere evitar el displacer. Un acrecentamiento esperado, previsto, de displacer es respondido con la *señal de angustia*; y su ocasión, amenace ella desde afuera o desde adentro, se llama *peligro*. De tiempo en tiempo, el yo desata su conexión con el mundo exterior y se retira al estado del dormir, en el cual altera considerablemente su organización. Y del estado del dormir cabe inferir que esa organización consiste en una particular distribución de la energía anímica.

Como precipitado del largo período de infancia durante el cual el ser humano en crecimiento vive en dependencia de sus padres, se forma dentro del yo una particular instancia en la que se prolonga el influjo de estos. Ha recibido el nombre de *superyó*. En la medida en que este superyó se separa del yo o se contrapone a él, es un tercer poder que el yo se ve precisado a tomar en cuenta.

Así las cosas, una acción del yo es correcta cuando cumple al mismo tiempo los requerimientos del ello, del superyó y de la realidad objetiva, vale decir, cuando sabe reconciliar entre sí sus exigencias. Los detalles del vínculo entre yo y

superyó se vuelven por completo inteligibles reconduciéndolos a la relación del niño con sus progenitores. Naturalmente, en el influjo de los progenitores no sólo es eficiente la índole personal de estos, sino también el influjo, por ellos propagado, de la tradición de la familia, la raza y el pueblo, así como los requerimientos del medio social respectivo, que ellos subrogan. De igual modo, en el curso del desarrollo individual el superyó recoge aportes de posteriores continuadores y personas sustitutivas de los progenitores, como pedagogos, arquetipos públicos, ideales venerados en la sociedad. Se ve que ello y superyó, a pesar de su diversidad fundamental, muestran una coincidencia en cuanto representan {*repräsentieren*} los influjos del pasado: el ello, los del pasado heredado; el superyó, en lo esencial, los del pasado asumido por otros. En tanto, el yo está comandado principalmente por lo que uno mismo ha vivenciado, vale decir, lo accidental y actual.

Este esquema general del aparato psíquico habrá de considerarse válido también para los animales superiores, semejantes al hombre en lo anímico. Cabe suponer un superyó siempre que exista un período prolongado de dependencia infantil, como en el ser humano. Y es inevitable suponer una separación de yo y ello. La psicología animal no ha abordado todavía la interesante tarea que esto le plantea.

II. Doctrina de las pulsiones

El poder del ello expresa el genuino propósito vital del individuo. Consiste en satisfacer sus necesidades congénitas. Un propósito de mantenerse con vida y protegerse de peligros mediante la angustia no se puede atribuir al ello. Esa es la tarea del yo, quien también tiene que hallar la manera más favorable y menos peligrosa de satisfacción con miramiento por el mundo exterior. Aunque el superyó pueda imponer necesidades nuevas, su principal operación sigue siendo limitar las satisfacciones.

Llamamos *pulsiones* a las fuerzas que suponemos tras las tensiones de necesidad del ello. Representan {*repräsentieren*} los requerimientos que hace el cuerpo a la vida anímica. Aunque causa última de toda actividad, son de naturaleza conservadora; de todo estado alcanzado por un ser brota un afán por reproducir ese estado tan pronto se lo abandonó. Se puede, pues, distinguir un número indeterminado de pulsiones, y así se acostumbra hacer. Para nosotros es sustantiva la posibilidad de que todas esas múltiples pulsiones se puedan reconducir a unas pocas pulsiones básicas. Hemos averiguado que las pulsiones pueden alterar su meta (por desplazamiento); también, que pueden sustituirse unas a otras al traspasar la energía de una pulsión sobre otra. Tras larga vacilación y oscilación, nos hemos resuelto a aceptar sólo dos pulsiones básicas: *Eros* y *pulsión de destrucción*. (La oposición entre pulsión de conservación de sí mismo y de conservación de la especie, así como la otra entre amor yoico y amor de objeto, se sitúan en el interior del Eros.) La meta de la primera es producir unidades cada vez más grandes y, así, conservarlas, o sea, una ligazón {*Bindung*}; la meta de la otra es, al contrario, disolver nexos y, así, destruir las cosas del mundo. Respecto de la pulsión de destrucción, podemos pensar que aparece como su meta última trasportar lo vivo al estado inorgánico; por eso también la llamamos *pulsión de muerte*. Si suponemos que lo vivo advino más tarde que lo inerte y se generó desde esto, la pulsión de muerte responde a la fórmula consignada, a saber, que una pulsión aspira al regreso a un estado anterior.

En cambio, no podemos aplicar a Eros (o pulsión de amor) esa fórmula. Ello presupondría que la sustancia viva fue otrora una unidad luego desgarrada y que ahora aspira a su reunificación.[1]

En las funciones biológicas, las dos pulsiones básicas producen efectos una contra la otra o se combinan entre sí. Así, el acto de comer es una destrucción del objeto con la meta última de la incorporación; el acto sexual, una agresión con el propósito de la unión más íntima. Esta acción conjugada y contraria de las dos pulsiones básicas produce toda la variedad de las manifestaciones de la vida. Y más allá del reino de lo vivo, la analogía de nuestras dos pulsiones básicas lleva a la pareja de contrarios atracción y repulsión, que gobierna en lo inorgánico.[2]

Alteraciones en la proporción de mezcla de las pulsiones tienen las más palpables consecuencias. Un fuerte suplemento de agresión sexual hace del amante un asesino con estupro; un intenso rebajamiento del factor agresivo lo vuelve timorato o impotente.

Ni hablar de que se pueda circunscribir una u otra de las pulsiones básicas a una de las provincias anímicas. Se las tiene que topar por doquier. Nos representamos un estado inicial de la siguiente manera: la íntegra energía disponible de Eros, que desde ahora llamaremos *libido*, está presente en el yo-ello todavía indiferenciado [cf. pág. 148*n.*] y sirve para neutralizar las inclinaciones de destrucción simultáneamente presentes. (Carecemos de un término análogo a «libido» para la energía de la pulsión de destrucción.) En posteriores estados nos resulta relativamente fácil perseguir los destinos de la libido; ello es más difícil respecto de la pulsión de destrucción.

Mientras esta última produce efectos en lo interior como

[1] Los poetas han fantaseado algo semejante; nada correspondiente nos es consabido desde la historia de la sustancia viva. [Indudablemente, al decir esto Freud tenía presente, entre otros escritos, el *Banquete* de Platón, que ya había citado con un propósito análogo en *Más allá del principio de placer* (1920*g*), *AE*, **18**, págs. 56-7, y al que había aludido antes aún, en el primero de los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905*d*), *AE*, **7**, pág. 124.]

[2] La figuración de las fuerzas fundamentales o pulsionales, contra la cual los analistas suelen revolverse todavía, era ya familiar al filósofo Empédocles de Acragas. [Freud examinó las teorías de Empédocles con alguna extensión en «Análisis terminable e interminable» (1937*c*), *infra*, págs. 246 y sigs. Una referencia a las dos fuerzas que operan en la física aparece en su carta abierta a Einstein, *¿Por qué la guerra?* (1933*b*), *AE*, **22**, pág. 193, así como también en la 32ª de sus *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933*a*), *AE*, **22**, pág. 96.]

pulsión de muerte, permanece muda; sólo comparece ante nosotros cuando es vuelta hacia afuera como pulsión de destrucción. Que esto acontezca parece una necesidad objetiva para la conservación del individuo. El sistema muscular sirve a esta derivación. Con la instalación del superyó, montos considerables de la pulsión de agresión son fijados en el interior del yo y allí ejercen efectos autodestructivos. Es uno de los peligros para su salud que el ser humano toma sobre sí en su camino de desarrollo cultural. Retener la agresión es en general insano, produce un efecto patógeno (mortificación) {*Kränkung*}.[3] El tránsito de una agresión impedida hacia una destrucción de sí mismo por vuelta de la agresión hacia la persona propia suele ilustrarlo una persona en el ataque de furia, cuando se mesa los cabellos y se golpea el rostro con los puños, en todo lo cual es evidente que ella habría preferido infligir a otro ese tratamiento. Una parte de destrucción de sí permanece en lo interior, sean cuales fueren las circunstancias, hasta que al fin consigue matar al individuo, quizá sólo cuando la libido de este se ha consumido o fijado de una manera desventajosa. Así, se puede conjeturar, en general, que el individuo muere *a raíz de sus conflictos internos; la especie, en cambio, se extingue* por su infructuosa lucha contra el mundo exterior, cuando este último ha cambiado de una manera tal que no son suficientes las adaptaciones adquiridas por aquella.

Es difícil enunciar algo sobre el comportamiento de la libido dentro del ello y dentro del superyó. Todo cuanto sabemos acerca de esto se refiere al yo, en el cual se almacena inicialmente todo el monto disponible de libido. Llamamos *narcisismo* primario absoluto a ese estado. Dura hasta que el yo empieza a investir con libido las representaciones de objetos, a trasponer libido narcisista en *libido de objeto.* Durante toda la vida, el yo sigue siendo el gran reservorio desde el cual investiduras libidinales son enviadas a los objetos y al interior del cual se las vuelve a retirar, tal como un cuerpo protoplasmático procede con sus seudópodos.[4] Sólo en el estado de un enamoramiento total se trasfiere sobre el objeto el monto principal de la libido, el objeto se pone {*setzen sich*} en cierta medida en el lugar del yo. Un carác-

[3] [Literalmente podría traducirse «lo enferma». Esto mismo, incluido el juego de palabras con «*Kränkung*», fue dicho por Freud cuarenta y cinco años antes en su conferencia sobre la histeria (1893*b*), *AE*, **3**, pág. 38.]

[4] [Se hallarán ciertas consideraciones mías sobre este pasaje y una parte de uno anterior (pág. 147) en el «Apéndice B» a *El yo y el ello* (1923*b*), *AE*, **19**, págs. 64-5.]

ter de importancia vital es la *movilidad* de la libido, la presteza con que ella traspasa de un objeto a otro objeto. En oposición a esto se sitúa la *fijación* de la libido en determinados objetos, que a menudo dura la vida entera.

Es innegable que la libido tiene fuentes somáticas, y afluye al yo desde diversos órganos y partes del cuerpo. Esto se ve de la manera más nítida en aquel sector de la libido que, de acuerdo con su meta pulsional, se designa «excitación sexual». Entre los lugares del cuerpo de los que parte esa libido, los más destacados se señalan con el nombre de *zonas erógenas*, pero en verdad el cuerpo íntegro es una zona erógena tal. Lo mejor que sabemos sobre Eros, o sea sobre su exponente, la libido, se adquirió por el estudio de la función sexual, la cual en la concepción corriente —aunque no en nuestra teoría— se superpone con Eros. Pudimos formarnos una imagen del modo en que la aspiración sexual, que está destinada a influir de manera decisiva sobre nuestra vida, se desarrolla poco a poco desde las alternantes contribuciones de varias pulsiones parciales, subrogantes de determinadas zonas erógenas.

III. El desarrollo de la función sexual[1]

Según la concepción corriente, la vida sexual humana consistiría, en lo esencial, en el afán de poner en contacto los genitales propios con los de una persona del otro sexo. Besar, mirar y tocar ese cuerpo ajeno aparecen ahí como unos fenómenos concomitantes y unas acciones introductorias. Ese afán emergería con la pubertad —vale decir, a la edad de la madurez genésica— al servicio de la reproducción. No obstante, siempre fueron notorios ciertos hechos que no calzaban en el marco estrecho de esta concepción: 1) Curiosamente, hay personas para quienes sólo individuos del propio sexo y sus genitales poseen atracción. 2) Es también curioso que ciertas personas, cuyas apetencias se comportan en un todo como si fueran sexuales, prescinden por completo de las partes genésicas o de su empleo normal; a tales seres humanos se los llama «perversos». 3) Es llamativo, para concluir, que muchos niños, considerados por esta razón degenerados, muestren muy tempranamente un interés por sus genitales y por los signos de excitación de estos.

Bien se comprende que el psicoanálisis provocara escándalo y contradicción cuando, retomando en parte estos tres menospreciados hechos, contradijo todas las opiniones populares sobre la sexualidad. Sus principales resultados son los siguientes:

a. La vida sexual no comienza sólo con la pubertad, sino que se inicia enseguida después del nacimiento con nítidas exteriorizaciones.

b. Es necesario distinguir de manera tajante entre los conceptos de «sexual» y de «genital». El primero es el más extenso, e incluye muchas actividades que nada tienen que ver con los genitales.

c. La vida sexual incluye la función de la ganancia de placer a partir de zonas del cuerpo, función que es puesta

[1] [En esta versión se han completado las abreviaciones del original. Cf. mi «Nota introductoria», *supra*, pág. 136.]

con posterioridad {*nachträglich*} al servicio de la reproducción. Es frecuente que ambas funciones no lleguen a superponerse por completo.

El principal interés se dirige, desde luego, a la primera tesis, de todas la más inesperada. Se ha demostrado que, a temprana edad, el niño da señales de una actividad corporal a la que sólo un antiguo prejuicio pudo rehusar el nombre de sexual, y a la que se conectan fenómenos psíquicos que hallamos más tarde en la vida amorosa adulta; por ejemplo, la fijación a determinados objetos, los celos, etc. Pero se comprueba, además, que estos fenómenos que emergen en la primera infancia responden a un desarrollo acorde a ley, tienen un acrecentamiento regular, alcanzando un punto culminante hacia el final del quinto año de vida, a lo que sigue un período de reposo. En el curso de este se detiene el progreso, mucho es desaprendido e involuciona. Trascurrido este período, llamado «de latencia», la vida sexual prosigue con la pubertad; podríamos decir: vuelve a aflorar. Aquí tropezamos con el hecho de una *acometida en dos tiempos* de la vida sexual, desconocida fuera del ser humano y que, evidentemente, es muy importante para la hominización.[2] No es indiferente que los eventos de esta época temprana de la sexualidad sean víctima, salvo unos restos, de la *amnesia infantil*. Nuestras intuiciones sobre la etiología de las neurosis y nuestra técnica de terapia analítica se anudan a estas concepciones. El estudio de los procesos de desarrollo de esa época temprana también ha brindado pruebas para otras tesis.

El primer órgano que aparece como zona erógena y propone al alma una exigencia libidinosa es, a partir del nacimiento, la boca. Al comienzo, toda actividad anímica se

[2] Véase la conjetura de que el hombre desciende de un mamífero que alcanzaba madurez sexual a los cinco años. Algún gran influjo exterior ejercido sobre la especie perturbó luego el desarrollo rectilíneo de la sexualidad. Acaso con ello se entramaron otras trasmudaciones de la vida sexual del hombre, comparada con la del animal; por ejemplo, la cancelación de la periodicidad de la libido y el recurso al papel de la menstruación en el vínculo entre los sexos. [Cf. *Moisés y la religión monoteísta* (1939*a*), *supra*, pág. 72. — Ferenczi (1913*c*) había sido el primero en sugerir años atrás un nexo entre el período de latencia y la época glacial. Freud se refirió a esto con gran cautela en *El yo y el ello* (1923*b*), *AE*, **19**, pág. 37, y volvió a hacerlo, esta vez con mayor acuerdo, en *Inhibición, síntoma y angustia* (1926*d*), *AE*, **20**, pág. 146. El problema del cese de la periodicidad de la función sexual fue analizado con detenimiento por Freud en dos notas a pie de página de *El malestar en la cultura* (1930*a*), *AE*, **21**, págs. 97-8, y 102-4.]

acomoda de manera de procurar satisfacción a la necesidad de esta zona. Desde luego, ella sirve en primer término a la autoconservación por vía del alimento, pero no es lícito confundir fisiología con psicología. Muy temprano, en el chupeteo en que el niño persevera obstinadamente se evidencia una necesidad de satisfacción que —si bien tiene por punto de partida la recepción de alimento y es incitada por esta— aspira a una ganancia de placer independiente de la nutrición, y que por eso puede y debe ser llamada *sexual.*

Ya durante esta fase «oral» entran en escena, con la aparición de los dientes, unos impulsos sádicos aislados. Ello ocurre en medida mucho más vasta en la segunda fase, que llamamos «sádico-anal» porque aquí la satisfacción es buscada en la agresión y en la función excretoria. Fundamos nuestro derecho a anotar bajo el rótulo de la libido las aspiraciones agresivas en la concepción de que el sadismo es una mezcla pulsional de aspiraciones puramente libidinosas con otras destructivas puras, una mezcla que desde entonces no se cancela más.[3]

La tercera fase es la llamada «fálica», que, por así decir como precursora, se asemeja ya en un todo a la plasmación última de la vida sexual. Es digno de señalarse que no desempeñan un papel aquí los genitales de ambos sexos, sino sólo el masculino (falo). Los genitales femeninos permanecen por largo tiempo ignorados; el niño, en su intento de comprender los procesos sexuales, rinde tributo a la venerable teoría de la cloaca, que tiene su justificación genética.[4]

Con la fase fálica, y en el trascurso de ella, la sexualidad de la primera infancia alcanza su apogeo y se aproxima al sepultamiento. Desde entonces, varoncito y niña tendrán destinos separados. Ambos empezaron por poner su actividad intelectual al servicio de la investigación sexual, y ambos parten de la premisa de la presencia universal del pene. Pero ahora los caminos de los sexos se divorcian. El varoncito entra en la fase edípica, inicia el quehacer manual con el pene, junto a unas fantasías simultáneas sobre algún quehacer sexual de este pene en relación con la madre, has-

[3] Se plantea la cuestión de si la satisfacción de mociones pulsionales puramente destructivas puede ser sentida como placer, si ocurre una destrucción pura sin suplemento libidinoso. Una satisfacción de la pulsión de muerte que ha permanecido en el interior del yo no parece arrojar sensaciones de placer, aunque el masoquismo constituye una mezcla enteramente análoga al sadismo.

[4] Se suele afirmar la existencia de excitaciones vaginales tempranas, pero muy probablemente se trate de excitaciones en el clítoris, o sea, en un órgano análogo al pene, lo cual no suprime el derecho a llamar fálica a esta fase.

ta que el efecto conjugado de una amenaza de castración y la visión de la falta de pene en la mujer le hacen experimentar el máximo trauma de su vida, iniciador del período de latencia con todas sus consecuencias. La niña, tras el infructuoso intento de emparejarse al varón, vivencia el discernimiento de su falta de pene o, mejor, de su inferioridad clitorídea, con duraderas consecuencias para el desarrollo del carácter; y a menudo, a raíz de este primer desengaño en la rivalidad, reacciona lisa y llanamente con un primer extrañamiento de la vida sexual.

Se caería en un malentendido si se creyera que estas tres fases se relevan unas a otras de manera neta; una viene a agregarse a la otra, se superponen entre sí, coexisten juntas. En las fases tempranas, las diversas pulsiones parciales parten con recíproca independencia a la consecución de placer; en la fase fálica se tienen los comienzos de una organización que subordina las otras aspiraciones al primado de los genitales y significa el principio del ordenamiento de la aspiración general de placer dentro de la función sexual. La organización plena sólo se alcanza en la pubertad, en una cuarta fase, «genital». Así queda establecido un estado en que: 1) se conservan muchas investiduras libidinales tempranas; 2) otras son acogidas dentro de la función sexual como unos actos preparatorios, de apoyo, cuya satisfacción da por resultado el llamado «placer previo», y 3) otras aspiraciones son excluidas de la organización y son por completo sofocadas (reprimidas) o bien experimentan una aplicación diversa dentro del yo, forman rasgos de carácter, padecen sublimaciones con desplazamiento de meta.

Este proceso no siempre se consuma de manera impecable. Las inhibiciones en su desarrollo se presentan como las múltiples perturbaciones de la vida sexual. En tales casos han preexistido fijaciones de la libido a estados de fases más tempranas, cuya aspiración, independiente de la meta sexual normal, es designada *perversión.* Una inhibición así del desarrollo es, por ejemplo, la homosexualidad cuando es manifiesta. El análisis demuestra que una ligazón de objeto homosexual preexistía en todos los casos y, en la mayoría, se conservó *latente.* Las constelaciones se complican por el hecho de que, en general, no es que los procesos requeridos para producir el desenlace normal se consumen o estén ausentes a secas, sino que se consuman de manera *parcial*, de suerte que la plasmación final depende de estas relaciones *cuantitativas.* En tal caso, se alcanza, sí, la organización genital, pero debilitada en los sectores de libido que no acompañaron ese desarrollo y permanecieron

fijados a objetos y metas pregenitales. Ese debilitamiento se muestra en la inclinación de la libido a retroceder hasta las investiduras pregenitales anteriores (*regresión*) en caso de no satisfacción genital o de dificultades objetivas.

Durante el estudio de las funciones sexuales pudimos obtener una primera y provisional convicción o, mejor dicho, una vislumbre de dos intelecciones que más tarde se revelarán importantes por todo este ámbito. La primera, que los fenómenos normales y anormales que observamos (es decir, la fenomenología) demandan ser descritos desde el punto de vista de la dinámica y la economía (en nuestro caso, la distribución cuantitativa de la libido); y la segunda, que la etiología de las perturbaciones por nosotros estudiadas se halla en la historia de desarrollo, o sea, en la primera infancia del individuo.

IV. Cualidades psíquicas

Hemos descrito el edificio del aparato psíquico, las energías o fuerzas activas en su interior, y con relación a un destacado ejemplo estudiamos el modo en que estas energías, principalmente la libido, se organizan en una función fisiológica al servicio de la conservación de la especie. Pero nada de ello subrogaba el carácter enteramente peculiar de lo psíquico, prescindiendo, desde luego, del hecho empírico de que ese aparato y esas energías están en la base de las funciones que llamamos nuestra vida anímica. Ahora pasamos a lo que es característico y único de eso psíquico, y aun, de acuerdo con una muy difundida opinión, coincide con lo psíquico por exclusión de lo otro.

El punto de partida para esta indagación lo da el hecho de la conciencia, hecho sin parangón, que desafía todo intento de explicarlo y describirlo. Y, sin embargo, si uno habla de conciencia, sabe de manera inmediata y por su experiencia personal más genuina lo que se mienta con ello.[1] Muchos, situados tanto dentro de la ciencia como fuera de ella, se conforman con adoptar el supuesto de que la conciencia es, sólo ella, lo psíquico, y entonces en la psicología no resta por hacer más que distinguir en el interior de la fenomenología psíquica entre percepciones, sentimientos, procesos cognitivos y actos de voluntad. Ahora bien, hay general acuerdo en que estos procesos concientes no forman unas series sin lagunas, cerradas en sí mismas, de suerte que no habría otro expediente que adoptar el supuesto de unos procesos físicos o somáticos concomitantes de lo psíquico, a los que parece preciso atribuir una perfección mayor que a las series psíquicas, pues algunos de ellos tienen procesos concientes paralelos y otros no. Esto sugiere de una manera natural poner el acento, en psicología, sobre estos procesos somáticos, reconocer en ellos lo psíquico genuino y buscar una apreciación diversa para los procesos concientes. Ahora bien, la mayoría de los filósofos, y mu-

[1] ¡Una orientación extrema, como el conductismo nacido en Estados Unidos, cree poder edificar una psicología prescindiendo de este hecho básico!

chos otros aún, se revuelven contra esto y declaran que algo psíquico inconciente sería un contrasentido.

Sin embargo, tal es la argumentación que el psicoanálisis se ve obligado a adoptar, y este es su segundo supuesto fundamental [cf. pág. 143]. Declara que esos procesos concomitantes presuntamente somáticos son lo psíquico genuino, y para hacerlo prescinde al comienzo de la cualidad de la conciencia. Y no está solo en esto. Muchos pensadores, por ejemplo Theodor Lipps,[2] han formulado lo mismo con iguales palabras, y el universal descontento con la concepción usual de lo psíquico ha traído por consecuencia que algún concepto de lo inconciente demandara, con urgencia cada vez mayor, ser acogido en el pensar psicológico, si bien lo consiguió de un modo tan impreciso e inasible que no pudo cobrar influjo alguno sobre la ciencia.[3]

No obstante que en esta diferencia entre el psicoanálisis y la filosofía pareciera tratarse sólo de un desdeñable problema de definición sobre si el nombre de «psíquico» ha de darse a esto o a estotro, en realidad ese paso ha cobrado una significatividad enorme. Mientras que la psicología de la conciencia nunca salió de aquellas series lagunosas, que evidentemente dependen de otra cosa, la concepción según la cual lo psíquico es en sí inconciente permite configurar la psicología como una ciencia natural entre las otras. Los procesos de que se ocupa son en sí tan indiscernibles como los de otras ciencias, químicas o físicas, pero es posible establecer las leyes a que obedecen, perseguir sus vínculos recíprocos y sus relaciones de dependencia sin dejar lagunas por largos trechos —o sea, lo que se designa como entendimiento del ámbito de fenómenos naturales en cuestión—. Para ello, no puede prescindir de nuevos supuestos ni de la creación de conceptos nuevos, pero a estos no se los ha de menospreciar como testimonios de nuestra perplejidad, sino que ha de estimárselos como enriquecimientos de la ciencia; poseen títulos para que se les otorgue, en calidad de aproximaciones, el mismo valor que a las correspondientes construcciones intelectuales auxiliares de otras ciencias naturales, y esperan ser modificados, rectificados y recibir una definición más fina mediante una experiencia acumulada y tamizada. Por tanto, concuerda en un todo

[2] [Algunos comentarios sobre Lipps (1851-1914) y la relación que Freud mantuvo con él se brindan en mi «Introducción» al libro de este último sobre el chiste (1905*c*), *AE*, **8**, págs. 4-5.]

[3] [En la primera publicación alemana de esta obra (1940), se incorporó en este sitio una larga nota al pie. Cf. mi «Nota introductoria», *supra*, pág. 135.]

con nuestra expectativa que los conceptos fundamentales de la nueva ciencia, sus principios (pulsión, energía nerviosa, entre otros), permanezcan durante largo tiempo tan imprecisos como los de las ciencias más antiguas (fuerza, masa, atracción).

Todas las ciencias descansan en observaciones y experiencias mediadas por nuestro aparato psíquico; pero como nuestra ciencia tiene por objeto a ese aparato mismo, cesa la analogía. Hacemos nuestras observaciones por medio de ese mismo aparato de percepción, justamente con ayuda de las lagunas en el interior de lo psíquico, en la medida en que completamos lo faltante a través de unas inferencias evidentes y lo traducimos a material conciente. De tal suerte, establecemos, por así decir, una serie complementaria conciente de lo psíquico inconciente. Sobre el carácter forzoso de estas inferencias reposa la certeza relativa de nuestra ciencia psíquica. Quien profundice en este trabajo hallará que nuestra técnica resiste cualquier crítica.

En el curso de ese trabajo se nos imponen los distingos que designamos como *cualidades psíquicas*. En cuanto a lo que llamamos «conciente», no hace falta que lo caractericemos; es lo mismo que la conciencia de los filósofos y de la opinión popular. Todo lo otro psíquico es para nosotros lo «inconciente». Enseguida nos vemos llevados a suponer dentro de eso inconciente una importante separación. Muchos procesos nos devienen con facilidad concientes, y si luego no lo son más, pueden devenirlo de nuevo sin dificultad; como se suele decir, pueden ser reproducidos o recordados. Esto nos avisa que la conciencia en general no es sino un estado en extremo pasajero. Lo que es conciente, lo es sólo por un momento. Si nuestras percepciones no corroboran esto, no es más que una contradicción aparente; se debe a que los estímulos de la percepción pueden durar un tiempo más largo, siendo así posible repetir la percepción de ellos. Todo este estado de cosas se vuelve más nítido en torno de la percepción conciente de nuestros procesos cognitivos, que por cierto también perduran, pero de igual modo pueden discurrir en un instante. Entonces, preferimos llamar «susceptible de conciencia» o *preconciente* a todo lo inconciente que se comporta de esa manera —o sea, que puede trocar con facilidad el estado inconciente por el estado conciente—. La experiencia nos ha enseñado que difícilmente exista un proceso psíquico, por compleja que sea su naturaleza, que no pueda permanecer en ocasiones preconciente aunque por regla general se adelante hasta la conciencia, como lo decimos en nuestra terminolo-

gía. Otros procesos psíquicos, otros contenidos, no tienen un acceso tan fácil al devenir-conciente, sino que es preciso inferirlos de la manera descrita, colegirlos y traducirlos a expresión conciente. Para estos reservamos el nombre de «lo inconciente genuino».

Así pues, hemos atribuido a los procesos psíquicos tres cualidades: ellos son concientes, preconcientes o inconcientes. La separación entre las tres clases de contenidos que llevan esas cualidades no es absoluta ni permanente. Lo que es preconciente deviene conciente, según vemos, sin nuestra colaboración; lo inconciente puede ser hecho conciente en virtud de nuestro empeño, a raíz de lo cual es posible que tengamos a menudo la sensación de haber vencido unas resistencias intensísimas. Cuando emprendemos este intento en otro individuo, no debemos olvidar que el llenado conciente de sus lagunas perceptivas, la construcción que le proporcionamos, no significa todavía que hayamos hecho conciente en él mismo el contenido inconciente en cuestión. Es que este contenido al comienzo está presente en él en una fijación [4] doble: una vez, dentro de la reconstrucción conciente que ha escuchado, y, además, en su estado inconciente originario. Luego, nuestro continuado empeño consigue las más de las veces que eso inconciente le devenga conciente a él mismo, por obra de lo cual las dos fijaciones pasan a coincidir. La medida de nuestro empeño, según la cual estimamos nosotros la resistencia al devenir-conciente, es de magnitud variable en cada caso. Por ejemplo, lo que en el tratamiento analítico es el resultado de nuestro empeño puede acontecer también de una manera espontánea, un contenido de ordinario inconciente puede mudarse en uno preconciente y luego devenir conciente, como en vasta escala sucede en estados psicóticos. De esto inferimos que el mantenimiento de ciertas resistencias internas es una condición de la normalidad. Un relajamiento así de las resistencias, con el consecuente avance de un contenido inconciente, se produce de manera regular en el estado del dormir, con lo cual queda establecida la condición para que se formen sueños. A la inversa, un contenido pre-

[4] [«*Fixierung*»; la palabra es utilizada con el mismo sentido en *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **5**, pág. 532. Otras veces, Freud emplea «*Niederschrift*» {«trascripción»}; por ejemplo, en «Lo inconciente» (1915*e*), *AE*, **14**, pág. 170, y en una carta a Fliess del 6 de diciembre de 1896 (Freud, 1950*a*, Carta 52), *AE*, **1**, pág. 274. Cabe destacar que en *Moisés y la religión monoteísta* (1939*a*), obra que acababa de terminar, usó varias veces «*Fixierung*» para denotar el registro de una tradición. Véase, verbigracia, *supra*, pág. 59.]

conciente puede ser temporariamente inaccesible, estar bloqueado por resistencias, como ocurre en el olvido pasajero (escaparse algo de la memoria), o aun cierto pensamiento preconciente puede ser trasladado temporariamente al estado inconciente, lo que parece ser la condición del chiste. Veremos que una mudanza hacia atrás como esta, de contenidos (o procesos) preconcientes al estado inconciente, desempeña un gran papel en la causación de perturbaciones neuróticas.

Expuesta así, con esa generalidad y simplificación, la doctrina de las tres cualidades de lo psíquico más parece una fuente de interminables confusiones que un aporte al esclarecimiento. Pero no se olvide que en verdad no es una teoría, sino una primera rendición de cuentas sobre los hechos de nuestras observaciones; ella se atiene con la mayor cercanía posible a esos hechos, y no intenta explicarlos. Y acaso las complicaciones que pone en descubierto permitan aprehender las particulares dificultades con que tiene que luchar nuestra investigación. Pero cabe conjeturar que esta doctrina se nos hará más familiar cuando estudiemos los vínculos que se averiguan entre las cualidades psíquicas y las provincias o instancias del aparato psíquico, por nosotros supuestas. Es cierto que tampoco estos vínculos tienen nada de simples.

El devenir-conciente se anuda, sobre todo, a las percepciones que nuestros órganos sensoriales obtienen del mundo exterior. Para el abordaje tópico, por tanto, es un fenómeno que sucede en el estrato cortical más exterior del yo. Es cierto que también recibimos noticias concientes del interior del cuerpo, los sentimientos, y aun ejercen estos un influjo más imperioso sobre nuestra vida anímica que las percepciones externas; además, bajo ciertas circunstancias, también los órganos de los sentidos brindan sentimientos, sensaciones de dolor, diversas de sus percepciones específicas. Pero dado que estas sensaciones, como se las llama para distinguirlas de las percepciones concientes, parten también de los órganos terminales, y a todos estos los concebimos como prolongación, como unos emisarios del estrato cortical, podemos mantener la afirmación anterior. La única diferencia sería que para los órganos terminales, en el caso de las sensaciones y sentimientos, el cuerpo mismo sustituiría al mundo exterior.

Unos procesos concientes en la periferia del yo, e inconciente todo lo otro en el interior del yo: ese sería el más simple estado de cosas que deberíamos adoptar como supuesto. Acaso sea la relación que efectivamente exista entre

los animales; en el hombre se agrega una complicación en virtud de la cual también procesos interiores del yo pueden adquirir la cualidad de la conciencia. Esto es obra de la función del lenguaje, que conecta con firmeza los contenidos del yo con restos mnémicos de las percepciones visuales, pero, en particular, de las acústicas. A partir de ahí, la periferia percipiente del estrato cortical puede ser excitada desde adentro en un radio mucho mayor, pueden devenir concientes procesos internos, así como decursos de representación y procesos cognitivos, y es menester un dispositivo particular que diferencie entre ambas posibilidades, el llamado *examen de realidad:* La equiparación percepción = = realidad objetiva (mundo exterior) se ha vuelto cuestionable. Errores que ahora se producen con facilidad, y de manera regular en el sueño, reciben el nombre de *alucinaciones.*

El interior del yo, que abarca sobre todo los procesos cognitivos, tiene la cualidad de lo preconciente. Esta cualidad es característica del yo, le corresponde sólo a él. Sin embargo, no sería correcto hacer de la conexión con los restos mnémicos del lenguaje la condición del estado preconciente; antes bien, este es independiente de aquella, aunque la presencia de esa conexión permite inferir con certeza la naturaleza preconciente del proceso. No obstante, el estado preconciente, singularizado por una parte en virtud de su acceso a la conciencia y, por la otra, merced a su enlace con los restos de lenguaje, es algo particular, cuya naturaleza estos dos caracteres no agotan. La prueba de ello es que grandes sectores del yo, sobre todo del superyó —al cual no se le puede cuestionar el carácter de lo preconciente—, las más de las veces permanecen inconcientes en el sentido fenomenológico. No sabemos por qué es preciso que sea así. Más adelante intentaremos abordar el problema de averiguar la efectiva naturaleza de lo preconciente.

Lo inconciente es la cualidad que gobierna de manera exclusiva en el interior del ello. Ello e inconciente se copertenecen de manera tan íntima como yo y preconciente, y aun la relación es en el primer caso más excluyente aún. Una visión retrospectiva sobre la historia de desarrollo de la persona y su aparato psíquico nos permite comprobar un sustantivo distingo en el interior del ello. Sin duda que en el origen todo era ello; el yo se ha desarrollado por el continuado influjo del mundo exterior sobre el ello. Durante ese largo desarrollo, ciertos contenidos del ello se mudaron al estado preconciente y así fueron recogidos en el yo. Otros permanecieron inmutados dentro del ello como su núcleo, de difícil acceso. Pero en el curso de ese

desarrollo, el yo joven y endeble devuelve hacia atrás, hacia el estado inconciente, ciertos contenidos que ya había acogido, los abandona, y frente a muchas impresiones nuevas que habría podido recoger se comporta de igual modo, de suerte que estas, rechazadas, sólo podrían dejar como secuela una huella en el ello. A este último sector del ello lo llamamos, por miramiento a su génesis, *lo reprimido* {esforzado al desalojo}. Importa poco que no siempre podamos distinguir de manera tajante entre estas dos categorías en el interior del ello. Coinciden, aproximadamente, con la separación entre lo congénito originario y lo adquirido en el curso del desarrollo yoico.

Ahora bien, si nos hemos decidido a la descomposición tópica del aparato psíquico en yo y ello, con la cual corre paralelo el distingo de la cualidad de preconciente e inconciente, y hemos considerado esta cualidad sólo como un indicio del distingo, no como su esencia, ¿en qué consiste la naturaleza genuina del estado que se denuncia en el interior del ello por la cualidad de lo inconciente, y en el interior del yo por la de lo preconciente, y en qué consiste el distingo entre ambos?

Pues bien; sobre eso nada sabemos, y desde el trasfondo de esta ignorancia, envuelto en profundas tinieblas, nuestras escasas intelecciones se recortan harto mezquinas. Nos hemos aproximado aquí al secreto de lo psíquico, en verdad todavía no revelado. Suponemos, según estamos habituados a hacerlo por otras ciencias naturales, que en la vida anímica actúa una clase de energía, pero nos falta cualquier asidero para acercarnos a su conocimiento por analogía con otras formas de energía. Creemos discernir que la energía nerviosa o psíquica se presenta en dos formas, una livianamente móvil y una más bien ligada; hablamos de investiduras y sobreinvestiduras de los contenidos, y aun aventuramos la conjetura de que una «sobreinvestidura» establece una suerte de síntesis de diversos procesos, en virtud de la cual la energía libre es traspuesta en energía ligada. Si bien no hemos avanzado más allá de ese punto, sostenemos la opinión de que el distingo entre estado inconciente y preconciente se sitúa en constelaciones dinámicas de esa índole, lo cual permitiría entender que uno de ellos pueda ser trasportado al otro de manera espontánea o mediante nuestra colaboración.

Tras todas estas incertidumbres se asienta, empero, un hecho nuevo cuyo descubrimiento debemos a la investigación psicoanalítica. Hemos averiguado que los procesos de lo inconciente o del ello obedecen a leyes diversas que los

producidos en el interior del yo preconciente. A esas leyes, en su totalidad, las llamamos *proceso primario*, por oposición al *proceso secundario* que regula los decursos en lo preconciente, en el yo. De este modo, pues, el estudio de las cualidades psíquicas no se habría revelado infecundo a la postre.

V. Un ejemplo: La interpretación de los sueños

La indagación de estados normales, estables, en los que las fronteras del yo respecto del ello están aseguradas mediante resistencias (contrainvestiduras), en los que esas fronteras no se han movido y el superyó no se distingue del yo pues ambos trabajan de consuno, una indagación así, decimos, nos aportaría escaso esclarecimiento. Sólo podrán hacernos adelantar los estados de conflicto y de sublevación, cuando el contenido del ello inconciente tiene perspectivas de penetrar en la conciencia y el yo ha vuelto a ponerse en guardia contra su intrusión. Sólo bajo estas condiciones podemos hacer las observaciones que confirmen o rectifiquen nuestras noticias sobre ambos copartícipes. Ahora bien, un estado así es el dormir nocturno, y por eso mismo la actividad psíquica en el dormir, que percibimos como sueño, es nuestro objeto de estudio más propicio. Además, de ese modo evitamos el reproche, oído con tanta frecuencia, de que nosotros construiríamos la vida anímica normal siguiendo los hallazgos de la patología; en efecto, el sueño es un suceso regular en la vida de los seres humanos normales, aun cuando sus caracteres se puedan distinguir de las producciones de nuestra vida de vigilia. El sueño, como es de todos consabido, puede ser confuso, ininteligible, sin sentido alguno; llegado el caso, sus indicaciones contradicen todo nuestro saber de la realidad, y nos comportamos como unos enfermos mentales, pues, mientras soñamos, atribuimos a los contenidos del sueño una realidad objetiva.

Echamos a andar por el camino hacia el entendimiento («interpretación») del sueño si suponemos que aquello por nosotros recordado como sueño tras el despertar no es el proceso onírico efectivo y real, sino sólo una fachada tras la cual el sueño se oculta. Es nuestro distingo entre un contenido *manifiesto* del sueño y los pensamientos oníricos *latentes*. Y llamamos *trabajo del sueño* al proceso que de los segundos hace surgir el primero. El estudio del trabajo del sueño nos enseña, mediante un destacado ejemplo, cómo un material inconciente, un material originario y re-

primido, se impone al yo, deviene preconciente y en virtud de la revuelta del yo experimenta las alteraciones que conocemos como *desfiguración onírica.* Ninguno de los caracteres del sueño deja de hallar esclarecimiento de esta manera.

Lo mejor es empezar comprobando que hay dos clases de ocasiones para la formación del sueño. O bien una moción pulsional de ordinario sofocada (un deseo inconciente) ha hallado mientras uno duerme la intensidad que le permite hacerse valer en el interior del yo, o bien una aspiración que quedó pendiente de la vida de vigilia, una ilación de pensamiento preconciente con todas las mociones conflictivas que de ella dependen, ha hallado en el dormir un refuerzo por un elemento inconciente. Vale decir, sueños desde el ello o desde el yo. El mecanismo de la formación del sueño es para ambos casos el mismo, y también la condición dinámica es idéntica. El yo prueba su tardía génesis a partir del ello suspendiendo temporariamente sus funciones y permitiendo el regreso a un estado anterior. Esto acontece de la manera correcta cuando interrumpe sus vínculos con el mundo exterior y retira sus investiduras de los órganos de los sentidos. Uno puede decir, con derecho, que al nacer se ha engendrado una pulsión a regresar a la vida intrauterina abandonada, una pulsión de dormir. El dormir es un regreso tal al seno materno. Como el yo de la vigilia gobierna la motilidad, esta función está paralizada en el estado del dormir y, por eso, se vuelven superfluas buena parte de las inhibiciones que pesaban sobre el ello inconciente. De esta manera, el recogimiento o rebajamiento de esas «contrainvestiduras» permite al ello una medida de libertad que ahora es inocua.

Las pruebas de la participación del ello inconciente en la formación del sueño son abundantes y de fuerza demostrativa. *a*) La memoria del sueño es mucho más amplia que la del estado de vigilia. El sueño trae recuerdos que el soñante ha olvidado y le eran inasequibles en la vigilia. *b*) El sueño usa sin restricción alguna unos símbolos lingüísticos cuyo significado el soñante la mayoría de las veces desconoce. Empero, mediante nuestra experiencia podemos corroborar su sentido. Es probable que provengan de fases anteriores del desarrollo del lenguaje. *c*) La memoria del sueño reproduce muy a menudo impresiones de la primera infancia del soñante, de las cuales podemos aseverar de manera precisa que no sólo han

sido olvidadas, sino que devinieron inconcientes por obra de la represión. Sobre esto se basa la ayuda, indispensable las más de las veces, que el sueño presta para reconstruir la primera infancia del soñante, cosa que nosotros intentamos en el tratamiento analítico de las neurosis. *d*) Además, el sueño saca a la luz contenidos que no pueden provenir de la vida madura ni de la infancia olvidada del soñante. Nos vemos obligados a considerarlos parte de la *herencia arcaica* que el niño trae congénita al mundo, antes de cualquier experiencia propia, influido por el vivenciar de los antepasados. Y luego hallamos el *pendant* de ese material filogenético en las sagas más antiguas de la humanidad y en las supervivencias de la costumbre. El sueño se erige así, respecto de la prehistoria humana, en una fuente no despreciable.

Ahora bien, lo que vuelve al sueño tan inestimable para nuestra intelección es la circunstancia de que el material inconciente trae consigo, cuando penetra en el yo, sus modalidades de trabajo. Esto quiere decir que los pensamientos preconcientes en los cuales halló su expresión son tratados, en el curso del trabajo del sueño, como si fueran sectores inconcientes del ello; y, en el otro caso de formación del sueño, los pensamientos preconcientes que consiguieron un refuerzo de la moción pulsional inconciente son degradados al estado inconciente. Sólo por este camino averiguamos las leyes del decurso en el interior de lo inconciente, y aquello que las distingue de las reglas, por nosotros consabidas, del pensar de vigilia. El trabajo del sueño es, pues, en lo esencial, un caso de elaboración inconciente de procesos de pensamiento preconcientes. Para tomar un símil de la historia: Los conquistadores que penetran con violencia en un país no lo tratan según el derecho que ahí encuentran, sino de acuerdo con el suyo propio. Sin embargo, el resultado del trabajo del sueño es inequívocamente un compromiso. En la desfiguración impuesta al material inconciente y en los intentos, harto a menudo insuficientes, por dar al todo una forma todavía aceptable para el yo (*elaboración secundaria*), se discierne el influjo de la organización yoica aún no paralizada. Es, en nuestro símil, la expresión de la resistencia que siguen ofreciendo los sometidos.

Las leyes del decurso en lo inconciente que de este modo salen a la luz son asaz raras y bastan para explicar la mayor parte de lo que en el sueño nos parece ajeno. Hay, sobre todo, una llamativa tendencia a la *condensación*, una inclinación a formar nuevas unidades con elementos que

en el pensar de vigilia habríamos mantenido sin duda separados. A consecuencia de ello, un único elemento del sueño manifiesto suele subrogar a todo un conjunto de pensamientos oníricos latentes como si fuera una alusión común a estos, y, en general, la extensión del sueño manifiesto está extraordinariamente abreviada por comparación al rico material del cual surgió. Otra propiedad del trabajo del sueño, no del todo independiente de la primera, es la presteza para el *desplazamiento* de intensidades psíquicas [1] (investiduras) de un elemento sobre otro, de suerte que a menudo en el sueño manifiesto un elemento aparece como el más nítido y, por ello, como el más importante, pese a que en los pensamientos oníricos era accesorio; y a la inversa, elementos esenciales de los pensamientos oníricos son subrogados en el sueño manifiesto sólo por unos indicios mínimos. Además, al trabajo del sueño le bastan, las más de las veces, unas relaciones de comunidad harto ínfimas para sustituir un elemento por otro en todas las operaciones ulteriores. Bien se advierte cuánto habrán de dificultar estos mecanismos de la condensación y el desplazamiento la interpretación del sueño y el descubrimiento de los vínculos entre sueño manifiesto y pensamientos oníricos latentes. De la prueba de estas dos tendencias a la condensación y el desplazamiento, nuestra teoría deduce que en el ello inconciente la energía se encuentra en un estado de movilidad más libre, y que al ello le importa, más que nada, la posibilidad de la descarga *para cantidades de excitación*; [2] así, nuestra teoría emplea ambas propiedades para caracterizar el proceso primario atribuido al ello.

Por el estudio del trabajo del sueño hemos tomado noticia de muchas otras particularidades, tan asombrosas como importantes, de los procesos que ocurren en el interior de lo inconciente. Aquí hemos de mencionar sólo al-

[1] [*Expresión utilizada a menudo por* Freud desde las más tempranas épocas como equivalente de «energía psíquica». Véase mi «Apéndice» al primer trabajo sobre las neuropsicosis de defensa (1894*a*), *AE*, **3**, págs. 66-7, y una nota mía a pie de página en «Sobre la sexualidad femenina» (1931*b*), *AE*, **21**, págs. 243-4.]

[2] La analogía sería: Un suboficial ha recibido mudo una reprimenda de su jefe, tras lo cual se procura una salida a su ira en el primer soldado inocente que le sale al paso. [*En esta persistencia* del ello en descargar cantidades de excitación vemos una réplica exacta de lo que Freud, en su «Proyecto de psicología» de 1895 (1950*a*), *AE*, **1**, pág. 340, había enunciado en *términos* cuasi-neurológicos como el principio primordial de la actividad de las neuronas: «las neuronas procuran aliviarse de la cantidad».]

gunas. Las reglas decisorias de la lógica no tienen validez alguna en lo inconciente; se puede decir que es el reino de la alógica. Aspiraciones de metas contrapuestas coexisten lado a lado en lo inconciente sin mover a necesidad alguna de compensarlas. O bien no se influyen para nada entre sí, o, si ello ocurre, no se produce ninguna decisión, sino un compromiso que se vuelve disparatado por incluir juntos unos elementos inconciliables. Con esto se relaciona que los opuestos no se separen, sino que sean tratados como idénticos, de suerte que en el sueño manifiesto cada elemento puede significar también su contrario. Algunos lingüistas han discernido que en las lenguas más antiguas sucedía lo mismo, y opuestos como fuerte-débil, claro-oscuro, alto-profundo se expresaban originariamente por medio de una misma raíz, hasta que dos diversas modificaciones de la palabra primordial separaron entre sí ambos significados. Restos del doble sentido originario se conservarían en una lengua tan evolucionada como el latín, en el uso de «*altus*» («alto» y «profundo»), «*sacer*» («sagrado» e «impío»), etc.[3]

En vista de la complicación y la multivocidad {*Vieldeutigkeit*; «indicación múltiple»} de los vínculos entre el sueño manifiesto y el contenido latente, que tras aquel yace, es desde luego legítimo preguntar por el camino siguiendo el cual se consigue derivar lo uno de lo otro, y si para esto sólo dependemos de la suerte que tengamos en colegirlo, apoyándonos acaso en la traducción de los símbolos que aparecen en el sueño manifiesto. Se está autorizado a informar lo siguiente: En la gran mayoría de los casos esa tarea admite solución satisfactoria, pero ello sólo con ayuda de las asociaciones que el soñante mismo brinde para los elementos del contenido manifiesto. Cualquier otro procedimiento será arbitrario y no proporcionará seguridad alguna. Pues bien, las asociaciones del soñante traen a la luz los eslabones intermedios que insertamos en las lagunas entre ambos [el contenido manifiesto y el latente] y con cuyo auxilio restablecemos el contenido latente del sueño, podemos «interpretar» el sueño. No es asombroso que en ocasiones este trabajo de interpretación, contrapuesto al trabajo del sueño, no alcance la certeza plena.

Nos queda todavía por dar el esclarecimiento dinámico de la razón por la cual el yo durmiente asume la tarea del trabajo del sueño. Por suerte, es fácil descubrirlo. Todo sueño en tren de formación eleva al yo, con el auxilio de lo inconciente, una demanda de satisfacer una pulsión, si

3 [Cf. *Moisés y la religión monoteísta* (1939*a*), *supra*, pág. 117.]

proviene del ello; de solucionar un conflicto, cancelar una duda, establecer un designio, si proviene de un resto de actividad preconciente en la vida de vigilia. Ahora bien, el yo durmiente está acomodado para retener con firmeza el deseo de dormir, siente esa demanda como una perturbación y procura eliminarla. Y el yo lo consigue mediante un acto de aparente condescendencia, contraponiendo a la demanda, para cancelarla, un *cumplimiento de deseo* que es inofensivo bajo esas circunstancias. Esta sustitución de la demanda por un cumplimiento de deseo constituye la operación esencial del trabajo del sueño. Quizá no huelgue ilustrar esto con tres ejemplos simples: un sueño de hambre, uno de comodidad y uno de necesidad sexual. En el soñante, dormido, se anuncia una necesidad de comer, sueña con un soberbio banquete y sigue durmiendo. Desde luego, tenía la opción entre despertarse para comer o continuar su dormir. Se decidió por esto último y satisfizo su hambre mediante el sueño. Al menos por un rato; si el hambre persiste, no tendrá más remedio que despertar. El otro caso: el soñante {es médico y} debe despertar a fin de encontrarse en la clínica a cierta hora. Pero sigue durmiendo y sueña que ya está ahí, es verdad que como paciente, y entonces no necesita abandonar su lecho. O bien por la noche se mueve en él la añoranza de gozar de un objeto sexual prohibido, la esposa de un amigo. Sueña que mantiene comercio sexual, no con esa persona, ciertamente, pero sí con otra que lleva igual nombre, por más que esta le resulta indiferente. O su revuelta se exterioriza en permanecer la amada en total anonimato.

Desde luego que no todos los casos se presentan tan simples; en particular, en los sueños que parten de restos diurnos no tramitados y no han hecho sino procurarse en el estado del dormir un refuerzo inconciente, suele no ser fácil poner en descubierto la fuerza pulsional inconciente y su cumplimiento de deseo, pero es lícito suponer su presencia en todos los casos. La tesis de que el sueño es un cumplimiento de deseo será recibida con incredulidad si se recuerda cuántos sueños poseen un contenido directamente penoso o aun hacen que el soñante despierte presa de angustia, para no hablar de los tantísimos sueños que carecen de un tono de sentimiento definido. Pero la objeción del sueño de angustia no resiste al análisis. No se debe olvidar que el sueño es en todos los casos el resultado de un conflicto, una suerte de formación de compromiso. Lo que para el ello inconciente es una satisfacción puede ser para el yo, y por eso mismo, ocasión de angustia.

Según ande el trabajo del sueño, unas veces lo inconciente se habrá abierto paso mejor, y otras el yo se habrá defendido con más energía. Los sueños de angustia son casi siempre aquellos cuyo contenido ha experimentado la desfiguración mínima. Si la demanda de lo inconciente se vuelve demasiado grande, a punto tal que el yo durmiente ya no sea capaz de defenderse de ella con los medios de que dispone, este resignará el deseo de dormir y regresará a la vida despierta. Se dará razón de todas las experiencias diciendo que el sueño es siempre un *intento* de eliminar la perturbación del dormir por medio de un cumplimiento de deseo; que es, por tanto, el guardián del dormir. Ese intento puede lograrse de manera más o menos perfecta; también puede fracasar, y entonces el durmiente despierta, en apariencia por obra de ese mismo sueño. De igual modo, el valiente guardián nocturno cuya misión es velar por el reposo de la pequeña ciudad no tiene más remedio, en ciertas circunstancias, que armar alboroto y despertar a los ciudadanos que duermen.

Para concluir estas elucidaciones, asentemos la comunicación que justificará el habernos demorado tanto en el problema de la interpretación de los sueños. Ha resultado que los mecanismos inconcientes que hemos discernido merced al estudio del trabajo del sueño, y que nos explicaron la formación de este, permiten también inteligir las enigmáticas formaciones de síntoma en virtud de las cuales las neurosis y psicosis reclaman nuestro interés. Una coincidencia como esta no puede menos que despertar en nosotros grandes esperanzas.

Parte II. La tarea práctica

VI. La técnica psicoanalítica

El sueño es, pues, una psicosis, con todos los despropósitos, formaciones delirantes y espejismos sensoriales que ella supone. Por cierto que una psicosis de duración breve, inofensiva, hasta encargada de una función útil; es introducida con la aquiescencia de la persona, y un acto de su voluntad le pone término. Pero es, con todo, una psicosis, y de ella aprendemos que incluso una alteración tan profunda de la vida anímica puede ser deshecha, puede dejar sitio a la función normal. Así las cosas, ¿es osado esperar que haya de ser posible someter a nuestro influjo, y aportar curación, a las enfermedades espontáneas de la vida anímica, incluso las más temidas?

Sabemos ya mucho para preparar esta empresa. Según nuestra premisa, el yo tiene la tarea de obedecer a sus tres vasallajes —de la realidad objetiva, del ello y del superyó— y mantener pese a todo su organización, afirmar su autonomía. La condición de los estados patológicos mencionados sólo puede consistir en un debilitamiento relativo o absoluto del yo, que le imposibilita cumplir sus tareas. El más duro reclamo para el yo es probablemente sofrenar las exigencias pulsionales del ello, para lo cual tiene que solventar grandes gastos de contrainvestiduras. Ahora bien, también la exigencia del superyó puede volverse tan intensa e implacable que el yo se quede como paralizado frente a sus otras tareas. En los conflictos económicos que de ahí resultan vislumbramos que a menudo ello y superyó hacen causa común contra el oprimido yo, quien para conservar su norma quiere aferrarse a la realidad objetiva. Si los dos primeros devienen demasiado fuertes, consiguen menguar y alterar la organización del yo hasta el punto de perturbar, o aun cancelar, su vínculo correcto con la realidad objetiva. Lo hemos visto en el caso del sueño; cuando el yo se desase de la realidad del mundo exterior, cae en la psicosis bajo el influjo del mundo interior.

Sobre estas intelecciones fundamos nuestro plan terapéutico. El yo está debilitado por el conflicto interior, y nosotros tenemos que acudir en su ayuda. Es como una guerra

civil destinada a ser resuelta mediante el auxilio de un aliado de afuera. El médico analista y el yo debilitado del enfermo, apuntalados en el mundo exterior objetivo {*real*}, deben formar un bando contra los enemigos, las exigencias pulsionales del ello y las exigencias de conciencia moral del superyó. Celebramos un pacto {*Vertrag*; «contrato»}. El yo enfermo nos promete la más cabal sinceridad, o sea, la disposición sobre todo el material que su percepción de sí mismo le brinde, y nosotros le aseguramos la más estricta discreción y ponemos a su servicio nuestra experiencia en la interpretación del material influido por lo inconciente. Nuestro saber debe remediar su no saber, debe devolver al yo del paciente el imperio sobre jurisdicciones perdidas de la vida anímica. En este pacto consiste la situación analítica.

Enseguida de dar este paso nos espera ya la primera desilusión, el primer llamado a la modestia. Para que el yo del enfermo sea un aliado valioso en nuestro trabajo común tiene que conservar, desafiando toda la apretura a que lo someten los poderes enemigos de él, cierto grado de coherencia, alguna intelección para las demandas de la realidad efectiva. Pero no se puede esperar eso del yo del psicótico, incapaz de cumplir un pacto así, y apenas de concertarlo. Pronto habrá arrojado a nuestra persona y el auxilio que le ofrecemos a los sectores del mundo exterior que ya no significan nada para él. Discernimos, pues, que se nos impone la renuncia a ensayar nuestro plan curativo en el caso del psicótico. Y esa renuncia puede ser definitiva o sólo temporaria, hasta que hallemos otro plan más idóneo para él.

Existe, sin embargo, otra clase de enfermos psíquicos, evidentemente muy próximos a los psicóticos: el enorme número de los neuróticos de padecimiento grave. Las condiciones de la enfermedad, así como los mecanismos patógenos, por fuerza serán en ellos los mismos o, al menos, muy semejantes. Pero su yo ha mostrado ser capaz de mayor resistencia, se ha desorganizado menos. Muchos de ellos pudieron afianzarse en la vida real a despecho de todos sus achaques y de las insuficiencias por estos causadas. Acaso estos neuróticos se muestren prestos a aceptar nuestro auxilio. A ellos limitaremos nuestro interés, y probaremos hasta dónde, y por cuáles caminos, podemos «curarlos».

Con los neuróticos, entonces, concertamos aquel pacto: sinceridad cabal a cambio de una estricta discreción. Esto impresiona como si buscáramos la posición de un confesor profano. Pero la diferencia es grande, ya que no sólo que-

remos oír de él lo que sabe y esconde a los demás, sino que debe referirnos también lo que no sabe. Con este propósito, le damos una definición más precisa de lo que entendemos por sinceridad. Lo comprometemos a observar la *regla fundamental del psicoanálisis*, que en el futuro debe {*sollen*} gobernar su conducta hacia nosotros. No sólo debe comunicarnos lo que él diga adrede y de buen grado, lo que le traiga alivio, como en una confesión, sino también todo lo otro que se ofrezca a su observación de sí, todo cuanto le acuda a la mente, aunque sea *desagradable* decirlo, aunque le parezca *sin importancia* y hasta *sin sentido*. Si tras esta consigna consigue desarraigar su autocrítica, nos ofrecerá una multitud de material, pensamientos, ocurrencias, recuerdos, que están ya bajo el influjo de lo inconciente, a menudo son sus directos retoños, y así nos permiten colegir lo inconciente reprimido en él y, por medio de nuestra comunicación, ensanchar la noticia que su yo tiene sobre su inconciente.

Pero el papel de su yo no se limita a brindarnos, en obediencia pasiva, el material pedido y a dar crédito a nuestra traducción de este. Nada de eso. Muchas otras cosas suceden; de ellas, algunas que podíamos prever y otras que por fuerza nos sorprenden. Lo más asombroso es que el paciente no se reduce a considerar al analista, a la luz de la realidad objetiva, como el auxiliador y consejero a quien además se retribuye por su tarea, y que de buena gana se conformaría con el papel, por ejemplo, de guía para una difícil excursión por la montaña; no, sino que ve en él un retorno —reencarnación— de una persona importante de su infancia, de su pasado, y por eso trasfiere sobre él sentimientos y reacciones que sin duda se referían a ese arquetipo. Este hecho de la trasferencia pronto demuestra ser un factor de insospechada significatividad: por un lado, un recurso auxiliar de valor insustituible; por el otro, una fuente de serios peligros. Esta trasferencia es *ambivalente*, incluye actitudes positivas, tiernas, así como negativas, hostiles, hacia el analista, quien por lo general es puesto en el lugar de un miembro de la pareja parental, el padre o la madre. Mientras es positiva nos presenta los mejores servicios. Altera la situación analítica entera, relega el propósito, acorde a la *ratio*, de sanar y librarse del padecimiento. En su lugar, entra en escena el propósito de agradar al analista, ganar su aprobación, su amor. Se convierte en el genuino resorte que pulsiona la colaboración del paciente; el yo endeble deviene fuerte, bajo el influjo de ese propósito obtiene logros que de otro modo le habrían sido

imposibles, suspende sus síntomas, se pone sano en apariencia; sólo por amor al analista. Y este habrá de confesarse, abochornado, que inició una difícil empresa sin vislumbrar siquiera los extraordinarios y potentes recursos de que dispondría.

La relación trasferencial conlleva, además, otras dos ventajas. Si el paciente pone al analista en el lugar de su padre (o de su madre), le otorga también el poder que su superyó ejerce sobre su yo, puesto que estos progenitores han sido el origen del superyó. Y entonces el nuevo superyó tiene oportunidad para una suerte de *poseducación* del neurótico, puede corregir desaciertos en que incurrieran los padres en su educación. Es verdad que cabe aquí la advertencia de no abusar del nuevo influjo. Por tentador que pueda resultarle al analista convertirse en maestro, arquetipo e ideal de otros, crear seres humanos a su imagen y semejanza, no tiene permitido olvidar que no es esta su tarea en la relación analítica, e incluso sería infiel a ella si se dejara arrastrar por su inclinación. No haría entonces sino repetir un error de los padres, que con su influjo ahogaron la independencia del niño, y sustituir aquel temprano vasallaje por uno nuevo.[9] Es que el analista debe, no obstante sus empeños por mejorar y educar, respetar la peculiaridad del paciente. La medida de influencia que haya de considerar legítima estará determinada por el grado de inhibición del desarrollo que halle en el paciente. Algunos neuróticos han permanecido tan infantiles que aun en el análisis sólo pueden ser tratados como unos niños.

Otra ventaja de la trasferencia es que en ella el paciente escenifica ante nosotros, con plástica nitidez, un fragmento importante de su biografía, sobre el cual es probable que en otro caso nos hubiera dado insuficiente noticia. Por así decir, actúa {*agieren*} ante nosotros, en lugar de informarnos.

Pasemos ahora al otro lado de la relación. Puesto que la trasferencia reproduce el vínculo con los padres, asume también su ambivalencia. Difícilmente se pueda evitar que la actitud positiva hacia el analista se trueque de golpe un día en la negativa, hostil. También esta es de ordinario una repetición del pasado. La obediencia al padre (si de este se trataba), el cortejamiento de su favor, arraigaba en un deseo erótico dirigido a su persona. En algún momento esa demanda esfuerza también para salir a la luz dentro de la trasferencia y reclama satisfacción. En la situación analítica sólo puede tropezar con una denegación. Vínculos sexuales reales entre paciente y analista están excluidos, y aun las modalidades más finas de la satisfacción, como

la preferencia, la intimidad, etc., son consentidas por el analista sólo mezquinamente. Tal desaire es tomado como ocasión para aquella trasmudación; probablemente así ocurriera en la infancia del enfermo.

Los resultados curativos producidos bajo el imperio de la trasferencia positiva están bajo sospecha de ser de naturaleza *sugestiva.* Si la trasferencia negativa llega a prevalecer, serán removidos como briznas por el viento. Uno repara, espantado, en que fueron vanos todo el empeño y el trabajo anteriores. Y aun lo que se tenía derecho a considerar una ganancia duradera para el paciente, su inteligencia del psicoanálisis, su fe en la eficacia de este, han desaparecido de pronto. Se comporta como el niño que no posee juicio propio y cree a ciegas a quien cuenta con su amor, nunca al extraño. Es evidente que el peligro de este estado trasferencial consiste en que el paciente desconozca su naturaleza y lo considere como unas nuevas vivencias objetivas, en vez de espejamientos del pasado. Si él (o ella) registra la fuerte necesidad erótica que se esconde tras la trasferencia positiva, creerá haberse enamorado con pasión; si la trasferencia sufre un súbito vuelco, se considerará afrentado y desdeñado, odiará al analista como a su enemigo y estará pronto a resignar el análisis. En ambos casos extremos habrá olvidado el pacto que aceptó al comienzo del tratamiento, se habrá vuelto inepto para proseguir el trabajo en común. El analista tiene la tarea de arrancar al paciente en cada caso de esa peligrosa ilusión, de mostrarle una y otra vez que es un espejismo del pasado lo que él considera una nueva vida real-objetiva. Y a fin de que no caiga en un estado que lo vuelva inaccesible a todo medio de prueba, uno procura que ni el enamoramiento ni la hostilidad alcancen una altura extrema. Se lo consigue si desde temprano se lo prepara para tales posibilidades y no se dejan pasar sus primeros indicios. Este cuidado en el manejo de la trasferencia suele ser ricamente recompensado. Y si se logra, como las más de las veces ocurre, adoctrinar al paciente sobre la real y efectiva naturaleza de los fenómenos trasferenciales, se habrá despojado a su resistencia de un arma poderosa y mudado peligros en ganancias, pues el paciente no olvida más lo que ha vivenciado dentro de las formas de la trasferencia, y tiene para él una fuerza de convencimiento mayor que todo lo adquirido de otra manera.

Es muy indeseable para nosotros que el paciente, fuera de la trasferencia, *actúe* en lugar de recordar; la conducta ideal para nuestros fines sería que fuera del tratamiento él se comportara de la manera más normal posible y exte-

riorizara sus reacciones anormales sólo dentro de la trasferencia.

Nuestro camino para fortalecer al yo debilitado parte de la ampliación de su conocimiento de sí mismo. Sabemos que esto no es todo, pero es el primer paso. La pérdida de ese saber importa para el yo menoscabos de poder y de influjo, es el más palpable indicio de que está constreñido y estorbado por los reclamos del ello y del superyó. De tal suerte, la primera pieza de nuestro auxilio terapéutico es un trabajo intelectual y una exhortación al paciente para que colabore en él. Sabemos que esta primera actividad debe facilitarnos el camino hacia otra tarea, más difícil. Ni siquiera durante la introducción debemos perder de vista la parte dinámica de esta última. En cuanto al material para nuestro trabajo, lo obtenemos de fuentes diversas: lo que sus comunicaciones y asociaciones libres nos significan, lo que nos muestra en sus trasferencias, lo que extraemos de la interpretación de sus sueños, lo que él deja traslucir por sus *operaciones fallidas*. Todo ello nos ayuda a establecer unas construcciones sobre lo que le ha sucedido en el pasado y olvidó, así como sobre lo que ahora sucede en su interior y él no comprende. Y en esto, nunca omitimos mantener una diferenciación estricta entre nuestro saber y su saber. Evitamos comunicarle enseguida lo que hemos colegido a menudo desde muy temprano, o comunicarle todo cuanto creemos haber colegido. Meditamos con cuidado la elección del momento en que hemos de hacerlo consabedor de una de nuestras construcciones; aguardamos hasta que nos parezca oportuno hacerlo, lo cual no siempre es fácil decidirlo. Como regla, posponemos el comunicar una construcción, dar el esclarecimiento, hasta que él mismo se haya aproximado tanto a este que sólo le reste un paso, aunque este paso es en verdad la síntesis decisiva. Si procediéramos de otro modo, si lo asaltáramos con nuestras interpretaciones antes que él estuviera preparado, la comunicación sería infecunda o bien provocaría un violento estallido de *resistencia*, que estorbaría la continuación del trabajo o aun la haría peligrar. En cambio, si lo hemos preparado todo de manera correcta, a menudo conseguimos que el paciente corrobore inmediatamente nuestra construcción y él mismo recuerde el hecho íntimo o externo olvidado. Y mientras más coincida la construcción con los detalles de lo olvidado, tanto más fácil será la aquiescencia del paciente. En tal caso, nuestro saber sobre esta pieza ha devenido también su saber.

Con la mención de la resistencia hemos llegado a la se-

gunda parte, la más importante, de nuestra labor. Tenemos ya sabido que el yo se protege mediante unas contrainvestiduras de la intrusión de elementos indeseados oriundos del ello inconciente y reprimido; que estas contrainvestiduras permanezcan intactas es una condición para la función normal del yo. Ahora bien, mientras más constreñido se sienta el yo, más convulsivamente se aferrará, por así decir intimidado, a esas contrainvestiduras a fin de proteger lo que le resta frente a ulteriores asaltos. Sucede que esa tendencia defensiva en modo alguno armoniza con los propósitos de nuestro tratamiento. Nosotros, al contrario, queremos que el yo, tras cobrar osadía por la seguridad de nuestra ayuda, arriesgue el ataque para reconquistar lo perdido. Y en este empeño registramos la intensidad de esas contrainvestiduras como unas *resistencias* a nuestro trabajo. El yo se amilana ante tales empresas, que parecen peligrosas y amenazan con un displacer, y es preciso alentarlo y calmarlo de continuo para que no se nos rehúse. A esta resistencia, que persiste durante todo el tratamiento y se renueva a cada nuevo tramo del trabajo, la llamamos, no del todo correctamente, *resistencia de represión.* Como luego averiguaremos, no es la única que nos aguarda. Es interesante que, en esta situación, la formación de los bandos en cierta medida se invierta: el yo se revuelve contra nuestra incitación, mientras que lo inconciente, de ordinario nuestro enemigo, nos presta auxilio, pues tiene una natural «pulsión emergente» {«*Auftrieb*»}, nada le es más caro que adelantarse al interior del yo y hasta la conciencia cruzando las fronteras que le son puestas. La lucha que se traba si alcanzamos nuestro propósito y podemos mover al yo para que venza sus resistencias se consuma bajo nuestra guía y con nuestro auxilio. Su desenlace es indiferente: ya sea que el yo acepte tras nuevo examen una exigencia pulsional hasta entonces rechazada, o que vuelva a desestimarla {*verwerfen*}, esta vez de manera definitiva, en cualquiera de ambos casos queda eliminado un peligro duradero, ampliada la extensión del yo, y en lo sucesivo se torna innecesario un costoso gasto.

Vencer las resistencias es la parte de nuestro trabajo que demanda el mayor tiempo y la máxima pena. Pero también es recompensada, pues produce una ventajosa alteración del yo, que se conserva independientemente del resultado de la trasferencia y se afirma en la vida. Y simultáneamente hemos trabajado para eliminar aquella alteración del yo que se había producido bajo el influjo de lo inconciente, pues toda vez que pudimos pesquisar dentro del yo

los retoños de aquello, señalamos su origen ilegítimo e incitamos al yo a desestimarlos. Recordemos que una precondición para nuestra operación terapéutica contractual era que esa alteración del yo debida a la intrusión de elementos inconcientes no hubiera superado cierta medida.

Mientras más progrese nuestro trabajo y a mayor profundidad se plasme nuestra intelección de la vida anímica del neurótico, con nitidez tanto mayor se impondrán a nuestro saber otros dos factores que reclaman la máxima atención como fuentes de la resistencia. El enfermo los desconoce por completo a ambos, y no pudieron ser tomados en cuenta cuando concertamos nuestro pacto; además, tampoco tienen por punto de partida el yo del paciente. Se los puede reunir bajo el nombre común de «necesidad de estar enfermo o de padecer», pero son de origen diverso, si bien de naturaleza afín en lo demás. El primero de estos dos factores es el sentimiento de culpa o conciencia de culpa, como se lo llama, pese a que el enfermo no lo registra ni lo discierne. Es, evidentemente, la contribución que presta a la resistencia un superyó que ha devenido muy duro y cruel. El individuo no debe sanar, sino permanecer enfermo, pues no merece nada mejor. Es cierto que esta resistencia no perturba nuestro trabajo intelectual, pero sí lo vuelve ineficaz, y aun suele consentir que nosotros cancelemos una forma del padecer neurótico pero está pronta a sustituirla enseguida por otra; llegado el caso, por una enfermedad somática. Por otra parte, esta conciencia de culpa explica también la curación o mejoría de neurosis graves en virtud de infortunios reales, que en ocasiones se ha observado; en efecto, sólo importa que uno se sienta miserable, no interesa de qué modo. Es muy asombrosa, pero también delatora, la resignación sin quejas con que tales personas suelen sobrellevar su duro destino. Para defendernos de esta resistencia, estamos limitados a hacerla conciente y al intento de desmontar poco a poco ese superyó hostil.

Menos fácil es demostrar la existencia de la otra, para combatir la cual nos vemos con una particular deficiencia. Entre los neuróticos hay personas en quienes, a juzgar por todas sus reacciones, la pulsión de autoconservación ha experimentado ni más ni menos que un tras-torno {*Verkehrung*}. Parecen no perseguir otra cosa que dañarse y destruirse a sí mismos. Quizá pertenezcan también a este grupo las personas que al fin perpetran realmente el suicidio. Suponemos que en ellas han sobrevenido vastas desmezclas de pulsión a consecuencia de las cuales se han liberado

cantidades hipertróficas de la pulsión de destrucción vuelta hacia adentro. Tales pacientes no pueden tolerar ser restablecidos por nuestro tratamiento, lo contrarían por todos los medios. Pero, lo confesamos, este es un caso que todavía no se ha conseguido esclarecer del todo.

Volvamos a echar ahora una ojeada panorámica sobre la situación en que hemos entrado con nuestro intento de aportar auxilio al yo neurótico. Este yo no puede ya cumplir las tareas que el mundo exterior, incluida la sociedad humana, le impone. No es dueño de todas sus experiencias, buena parte de su tesoro mnémico le es escamoteado. Su actividad está inhibida por unas rigurosas prohibiciones del superyó, su energía se consume en vanos intentos por defenderse de las exigencias del ello. Además, por las continuas invasiones del ello, está dañado en su organización, escindido en el interior de sí; no produce ya ninguna síntesis en regla, está desgarrado por aspiraciones que se contrarían unas a otras, por conflictos no tramitados, dudas no resueltas. Al comienzo hacemos participar a este yo debilitado del paciente en un trabajo de interpretación puramente intelectual, que aspira a un llenado provisional de las lagunas dentro de sus dominios anímicos; hacemos que se nos trasfiera la autoridad de su superyó, lo alentamos a aceptar la lucha en torno de cada exigencia del ello y a vencer las resistencias que así se producen. Y al mismo tiempo restablecemos el orden dentro de su yo pesquisando contenidos y aspiraciones que penetran desde lo inconciente, y despejando el terreno para la crítica por reconducción a su origen. En diversas funciones servimos al paciente como autoridad y sustituto de los progenitores, como maestro y educador, y habremos hecho lo mejor para él si, como analistas, elevamos los procesos psíquicos dentro de su yo al nivel normal, mudamos en preconciente lo devenido inconciente y lo reprimido, y, de ese modo, reintegramos al yo lo que le es propio. Por el lado del paciente, actúan con eficacia en favor nuestro algunos factores ajustados a la *ratio*, como la necesidad de curarse motivada en su padecer y el interés intelectual que hemos podido despertarle hacia las doctrinas y revelaciones del psicoanálisis, pero, con fuerzas mucho más potentes, la trasferencia positiva con que nos solicita. Por otra parte, pugnan contra nosotros la trasferencia negativa, la resistencia de represión del yo (vale decir, su displacer de exponerse al difícil trabajo que se le propone), el sentimiento de culpa oriundo de la relación con el superyó y la necesidad de estar enfermo anclada en unas profundas alteraciones de su economía pulsional. De la par-

ticipación de estos dos últimos factores depende que tildemos de leve o grave a nuestro caso. Independientes de estos, se pueden discernir algunos otros factores que intervienen en sentido favorable o desfavorable. Una cierta inercia psíquica, una cierta pesantez en el movimiento de la libido, que no quiere abandonar sus fijaciones, no puede resultarnos bienvenida; la aptitud de la persona para la sublimación pulsional desempeña un gran papel, lo mismo que su capacidad para elevarse sobre la vida pulsional grosera, y el poder relativo de sus funciones intelectuales.

No nos desilusiona, sino que lo hallamos de todo punto concebible, arribar a la conclusión de que el desenlace final de la lucha que hemos emprendido depende de relaciones cuantitativas, del monto de energía que en el paciente podamos movilizar en favor nuestro, comparado con la suma de energías de los poderes que ejercen su acción eficaz en contra. También aquí Dios está de parte de los batallones más fuertes; es verdad que no siempre triunfamos, pero al menos podemos discernir, la mayoría de las veces, por qué se nos negó la victoria. Quien haya seguido nuestras puntualizaciones sólo por interés terapéutico acaso nos dé la espalda con menosprecio tras esta confesión nuestra. Pero la terapia nos ocupa aquí únicamente en la medida en que ella trabaja con medios psicológicos; por el momento no tenemos otros. Quizás el futuro nos enseñe a influir en forma directa, por medio de sustancias químicas específicas, sobre los volúmenes de energía y sus distribuciones dentro del aparato anímico. Puede que se abran para la terapia otras insospechadas posibilidades; por ahora no poseemos nada mejor que la técnica psicoanalítica, razón por la cual no se debería despreciarla a pesar de sus limitaciones.

VII. Una muestra de trabajo psicoanalítico

Nos hemos procurado una noticia general sobre el aparato psíquico, sobre las partes, órganos, instancias de que está compuesto, sobre las fuerzas eficaces en su interior, las funciones de que sus partes están encargadas. Las neurosis y psicosis son los estados en que se procuran expresión las perturbaciones funcionales del aparato. Escogimos las neurosis como nuestro objeto de estudio porque sólo ellas parecen asequibles a los métodos psicológicos de nuestra intervención. Mientras nos empeñamos en influir sobre ellas, recogemos las observaciones que nos proporcionan una imagen de su proceso y de las modalidades de su génesis.

Encabecemos la exposición con uno de nuestros principales resultados. Las neurosis no tienen (a diferencia, por ejemplo, de las enfermedades infecciosas) causas patógenas específicas. Sería ocioso buscar en ellas unos excitadores de la enfermedad. Mediante transiciones fluidas se conectan con la llamada «norma», y, por otra parte, es difícil que exista un estado reconocido como normal en que no se pudieran rastrear indicios de rasgos neuróticos. Los neuróticos conllevan más o menos las mismas disposiciones {constitucionales} que los otros seres humanos, vivencian lo mismo, las tareas que deben tramitar no son diversas. ¿Por qué, entonces, su vida es tanto peor y más difícil, y en ella sufren más sensaciones displacenteras, angustia y dolores?

No necesitamos quedar debiendo la respuesta a estas preguntas. A unas *disarmonías* cuantitativas hay que imputar la insuficiencia y el padecer de los neuróticos. En efecto, la causación de todas las plasmaciones de la vida humana ha de buscarse en la acción recíproca entre predisposiciones congénitas * y vivencias accidentales. Y bien; cierta pulsión puede ser constitucionalmente demasiado fuerte o demasiado débil, cierta aptitud estar atrofiada o no haberse plasmado en la vida de manera suficiente; y, por otra parte, las impresiones y vivencias externas pueden plantear a los se-

* {«*mitgebrachten Dispositionen*»; véase nuestra nota al pie de la página 94.}

res humanos individuales demandas de diversa intensidad, y lo que la constitución de uno es capaz de dominar puede ser todavía para otro una tarea demasiado pesada. Estas diferencias cuantitativas condicionarán la diversidad del desenlace.

Enseguida hemos de decirnos, sin embargo, que esta explicación no es satisfactoria. Es excesivamente general, explica demasiado. La indicada etiología vale para todos los casos de pena, miseria y parálisis anímicas, pero no todos esos estados pueden llamarse neuróticos. Las neurosis tienen caracteres específicos, son una miseria de índole particular. Así, por fuerza esperaremos hallar para ellas unas causas específicas, o bien podemos formarnos la representación de que entre las tareas que la vida anímica debe dominar hay algunas en las que es fácil fracasar, de suerte que de esto derivaría la particularidad de los a menudo muy asombrosos fenómenos neuróticos, sin que nos viéramos precisados a retractarnos de nuestras aseveraciones anteriores. Si es correcto que las neurosis no se distancian de la norma en nada esencial, su estudio promete brindarnos unos valiosos aportes para el conocimiento de esa norma. De tal modo, quizá descubramos los «puntos débiles» de toda organización normal.

La conjetura que acabamos de formular se confirma. Las experiencias analíticas nos enseñan que real y efectivamente existe una exigencia pulsional cuyo dominio en principio fracasa o se logra sólo de manera incompleta, y una época de la vida que cuenta de manera exclusiva o prevaleciente para la génesis de una neurosis. Estos dos factores, naturaleza pulsional y época de la vida, demandan ser abordados por separado, aunque tienen bastante que ver entre sí.

Acerca del papel de la época de la vida podemos manifestarnos con bastante certidumbre. Al parecer, únicamente en la niñez temprana (hasta el sexto año) pueden adquirirse neurosis, si bien es posible que sus síntomas sólo mucho más tarde salgan a la luz. La neurosis de la infancia puede devenir manifiesta por breve lapso o aun pasar inadvertida. La posterior contracción de neurosis se anuda en todos los casos a aquel preludio infantil. Quizá la neurosis llamada «traumática» (por terror hiperintenso, graves conmociones somáticas debidas a choques ferroviarios, enterramiento por derrumbe, etc.) constituya una excepción en este punto; sus nexos con la condición infantil se han sustraído a la indagación hasta hoy. La prioridad etiológica de la primera infancia es fácil de fundamentar. Las neurosis son, como sabemos, unas afecciones del yo, y no es asom-

broso que el yo, mientras todavía es endeble, inacabado e incapaz de resistencia, fracase en el dominio {*Bewältigung*} de tareas que más tarde podría tramitar jugando. (Las exigencias pulsionales de adentro, así como las excitaciones del mundo exterior, ejercen en tal caso el efecto de unos «traumas», en particular si son solicitadas por ciertas predisposiciones.) El yo desvalido se defiende de ellas mediante unos intentos de huida (*represiones* {esfuerzos de desalojo}) que más tarde resultan desacordes al fin y significan unas limitaciones duraderas para el desarrollo ulterior. Los deterioros del yo por sus primeras vivencias nos aparecen desproporcionadamente grandes, pero no hay más que recurrir a esta analogía: considérese, como en los experimentos de Roux,[1] la diferencia del efecto si se dirige un alfilerazo sobre un conjunto de células germinales en proceso de división, en lugar de hacerlo sobre el animal acabado que se desarrolló desde ellas. A ningún individuo humano le son ahorradas tales vivencias traumáticas, ninguno se libra de las represiones por estas incitadas. Estas cuestionables reacciones del yo quizá sean indispensables para el logro de otra meta fijada a esa misma época de la vida. El pequeño primitivo debe devenir en pocos años una criatura civilizada, recorrer, en abreviación casi ominosa, un tramo enormemente largo del desarrollo de la cultura. Si bien esto es facilitado por una predisposición hereditaria {*heriditäre Disposition*}, casi nunca puede prescindir del auxilio de la educación, del influjo de los progenitores, el cual, como precursor del superyó, limita la actividad del yo mediante prohibiciones y castigos, y promueve que se emprendan represiones u obliga a esto. Por eso no es lícito olvidar la inclusión del influjo cultural entre las condiciones de la neurosis. Discernimos que al bárbaro le resulta fácil ser sano; para el hombre de cultura, es una tarea dura. Puede parecernos concebible la añoranza de un yo fuerte, desinhibido; pero (la época presente nos lo enseña) ella es enemiga de la cultura en el más profundo sentido. Y como las exigencias de la cultura están subrogadas por la educación dentro de la familia, nos vemos precisados a incluir también en la etiología de las neurosis este carácter biológico de la especie humana: el largo período de dependencia infantil.

Por lo que atañe al otro punto, el factor pulsional específico, descubrimos aquí una interesante disonancia entre teoría y experiencia. En lo teórico, no hay objeción alguna

[1] [Wilhelm Roux (1850-1924), uno de los fundadores de la embriología experimental.]

contra el supuesto de que cualquier clase de exigencia pulsional pueda dar ocasión a las mismas represiones con sus consecuencias. Sin embargo, nuestra observación nos muestra de manera regular, hasta donde podemos apreciarlo, que las excitaciones a que corresponde ese papel patógeno proceden de pulsiones parciales de la vida sexual. Los síntomas de las neurosis son de cabo a rabo, se diría, una satisfacción sustitutiva de algún querer-alcanzar sexual o bien unas medidas para estorbarlas, por lo general unos compromisos entre ambas cosas, como los que se producen entre opuestos siguiendo las leyes que rigen para lo inconciente. Esa laguna dentro de nuestra teoría no se puede llenar por el momento; la decisión se dificulta porque la mayoría de las aspiraciones de la vida sexual no son de naturaleza puramente erótica, sino que surgen de unas aleaciones de partes eróticas con partes de la pulsión de destrucción. Comoquiera que sea, no puede caber ninguna duda de que las pulsiones que se dan a conocer fisiológicamente como sexualidad desempeñan un papel sobresaliente e inesperadamente grande en la causación de las neurosis; queda sin resolver si ese papel es exclusivo. Es preciso ponderar también que ninguna otra función ha experimentado como la sexual, justamente, un rechazo tan enérgico y tan vasto en el curso del desarrollo cultural. La teoría tendrá que conformarse con algunas referencias que denuncian un nexo más profundo: que el período de la primera infancia, en el trascurso del cual el yo empieza a diferenciarse del ello, es también la época del temprano florecimiento sexual al que pone término el período de latencia; que difícilmente se deba al azar que esa prehistoria significativa caiga luego bajo la amnesia infantil; y, por último, que unas alteraciones biológicas dentro de la vida sexual como lo son la acometida de la función en dos tiempos, la pérdida del carácter de la periodicidad en la excitación sexual y la mudanza en la relación entre la menstruación femenina y la excitación masculina, que estas innovaciones dentro de la sexualidad, decíamos, no pueden menos que haber sido muy significativas para el desarrollo del animal al ser humano. Queda reservado a la ciencia del futuro componer en una nueva unidad los datos que hoy siguen aislados. No es la psicología, sino la biología, la que muestra aquí una laguna. Quizá no andemos errados si decimos que el punto débil en la organización del yo se situaría en su conducta frente a la función sexual, como si la oposición biológica entre conservación de sí y conservación de la especie se hubiera procurado en este punto una expresión psicológica.

Si la experiencia analítica nos ha convencido sobre el pleno acierto de la tesis, a menudo formulada, según la cual el niño es psicológicamente el padre del adulto, y las vivencias de sus primeros años poseen una significación inigualada para toda su vida posterior, presentará para nosotros un interés particular que exista algo que sea lícito designar la vivencia central de este período de la infancia. Nuestra atención es atraída en primer lugar por los efectos de ciertos influjos que no alcanzan a todos los niños, aunque se presentan con bastante frecuencia, como el abuso sexual contra ellos cometido por adultos, su seducción por otros niños poco mayores (hermanos y hermanas) y, cosa bastante inesperada, su conmoción al ser partícipes de testimonios auditivos y visuales de procesos sexuales entre adultos (los padres), las más de las veces en una época en que no se les atribuye interés ni inteligencia para tales impresiones, ni la capacidad de recordarlas más tarde. Es fácil comprobar en cuán grande extensión la sensibilidad sexual del niño es despertada por tales vivencias, y es esforzado su querer-alcanzar sexual por unas vías que ya no podrá abandonar. Dado que estas impresiones caen bajo la represión enseguida, o bien tan pronto quieren retornar como recuerdo, establecen la condición para la compulsión neurótica que más tarde imposibilitará al yo gobernar la función sexual y probablemente lo mueva a extrañarse de ella de manera permanente. Esta última reacción tendrá por consecuencia una neurosis; si falta, se desarrollarán múltiples perversiones o una rebeldía total de esta función, cuya importancia es inconmensurable no sólo para la reproducción, sino para la configuración de la vida en su totalidad.

Por instructivos que sean estos casos, merece nuestro interés en grado todavía más alto el influjo de una situación por la que todos los niños están destinados a pasar y que deriva de manera necesaria del factor de la crianza prolongada y de la convivencia con los progenitores. Me refiero al *complejo de Edipo,* así llamado porque su contenido esencial retorna en la saga griega del rey Edipo, cuya figuración por un gran dramaturgo afortunadamente ha llegado a nosotros. El héroe griego mata a su padre y toma por esposa a su madre. Que lo haga sin saberlo, pues no los reconoce como sus padres, es una desviación respecto del estado de cosas en el análisis, una desviación que comprendemos bien y aun reconocemos como forzosa.

Aquí tenemos que describir por separado el desarrollo de varoncito y niña —hombre y mujer—, pues ahora la diferencia entre los sexos alcanza su primera expresión psicoló-

gica. El hecho de la dualidad de los sexos se levanta ante nosotros a modo de un gran enigma, una ultimidad para nuestro conocimiento, que desafía ser reconducida a algo otro. El psicoanálisis no ha aportado nada para aclarar este problema, que, manifiestamente, pertenece por entero a la biología. En la vida anímica sólo hallamos reflejos de aquella gran oposición, interpretar la cual se vuelve difícil por el hecho, vislumbrado de antiguo, de que ningún individuo se limita a los modos de reacción de un solo sexo, sino que de continuo deja cierto sitio a los del contrapuesto, tal como su cuerpo conlleva, junto a los órganos desarrollados de uno de los sexos, también los mutilados rudimentos del otro, a menudo devenidos inútiles. Para distinguir lo masculino de lo femenino en la vida anímica nos sirve una ecuación convencional y empírica, a todas luces insuficiente. Llamamos «masculino» a todo cuanto es fuerte y activo, y «femenino» a lo débil y pasivo. Este hecho de la bisexualidad, también psicológica, entorpece todas nuestras averiguaciones y dificulta su descripción.

El primer objeto erótico del niño es el pecho materno nutricio; el amor se engendra apuntalado en la necesidad de nutrición satisfecha. Por cierto que al comienzo el pecho no es distinguido del cuerpo propio, y cuando tiene que ser divorciado del cuerpo, trasladado hacia «*afuera*» por la frecuencia con que el niño lo echa de menos, toma consigo, como «*objeto*», una parte de la investidura libidinal originariamente narcisista. Este primer objeto se completa luego en la persona de la madre, quien no sólo nutre, sino también cuida, y provoca en el niño tantas otras sensaciones corporales, así placenteras como displacenteras. En el cuidado del cuerpo, ella deviene la primera seductora del niño. En estas dos relaciones arraiga la significatividad única de la madre, que es incomparable y se fija inmutable para toda la vida, como el primero y más intenso objeto de amor, como arquetipo de todos los vínculos posteriores de amor... en ambos sexos. Y en este punto el fundamento filogenético prevalece tanto sobre el vivenciar personal accidental que no importa diferencia alguna que el niño mame efectivamente del pecho o se lo alimente con mamadera, y así nunca haya podido gozar de la ternura del cuidado materno. Su desarrollo sigue en ambos casos el mismo camino, y quizás en el segundo la posterior añoranza crezca tanto más. Y en la medida en que en efecto haya sido amamantado en el pecho materno, tras el destete siempre abrigará la convicción de que aquello fue demasiado breve y escaso.

Esta introducción no es superflua: puede aguzar nuestra

inteligencia de la intensidad del complejo de Edipo. Cuando el varoncito (a partir de los dos o los tres años) ha entrado en la fase fálica de su desarrollo libidinal, ha recibido sensaciones placenteras de su miembro sexual y ha aprendido a procurárselas a voluntad mediante estimulación manual, deviene el amante de la madre. Desea poseerla corporalmente en las formas que ha colegido por sus observaciones y vislumbres de la vida sexual, y procura seducirla mostrándole su miembro viril, de cuya posesión está orgulloso. En suma, su masculinidad de temprano despertar busca sustituir junto a ella al padre, quien hasta entonces ha sido su envidiado arquetipo por la fuerza corporal que en él percibe y la autoridad con que lo encuentra revestido. Ahora el padre es su rival, le estorba el camino y le gustaría quitárselo de en medio. Si durante una ausencia del padre le es permitido compartir el lecho de la madre, de donde es de nuevo proscrito tras el regreso de aquel, la satisfacción al desaparecer el padre y el desengaño cuando reaparece le significan unas vivencias que calan en lo hondo. Este es el contenido del complejo de Edipo, que la saga griega ha traducido del mundo de la fantasía del niño a una presunta realidad objetiva. En nuestras constelaciones culturales, por regla general se le depara un final terrorífico.

La madre ha comprendido muy bien que la excitación sexual del varoncito se dirige a su propia persona. En algún momento medita entre sí que no es correcto consentirla. Cree hacer lo justo si le prohíbe el quehacer manual con su miembro. La prohibición logra poco, a lo sumo produce una modificación en la manera de la autosatisfacción. Por fin, la madre echa mano del recurso más tajante: amenaza quitarle la cosa con la cual él la desafía. Por lo común, cede al padre la ejecución de la amenaza, para hacerla más terrorífica y creíble: se lo dirá al padre y él le cortará el miembro. Asombrosamente, esta amenaza sólo produce efectos si antes o después se cumple otra condición. En sí, al muchacho le parece demasiado inconcebible que pueda suceder algo semejante. Pero si a raíz de esa amenaza puede recordar la visión de unos genitales femeninos o poco después le ocurre verlos, unos genitales a los que les falta esa pieza apreciada por encima de todo, entonces cree en la seriedad de lo que ha oído y vivencia, al caer bajo el influjo del *complejo de castración*, el trauma más intenso de su joven vida.[2]

[2] La castración tampoco falta en la saga de Edipo, pues la ceguera que Edipo se inflige como castigo tras descubrir su crimen es, según el testimonio de los sueños, un sustituto simbólico de aquella. No se puede desechar la conjetura de que la responsabilidad por el efecto

Los efectos de la amenaza de castración son múltiples e incalculables; atañen a todos los vínculos del muchacho con padre y madre, y luego con hombre y mujer en general. Las más de las veces, la masculinidad del niño no resiste esta primera conmoción. Para salvar su miembro sexual, renuncia de manera más o menos completa a la posesión de la madre, y a menudo su vida sexual permanece aquejada para siempre por esa prohibición. Si está presente en él un fuerte componente femenino, según lo hemos expresado, este cobra mayor intensidad por obra del amedrentamiento de la masculinidad. El muchacho cae en una actitud pasiva hacia el padre, como la que atribuye a la madre. Es cierto que a consecuencia de la amenaza resignó la masturbación, pero no la actividad fantaseadora que la acompaña. Al contrario, esta, siendo la única forma de satisfacción sexual que le ha quedado, es cultivada más que antes y en tales fantasías él sin duda se identificará todavía con el padre, pero también al mismo tiempo, y quizá de manera predominante, con la madre. Retoños y productos de trasmudación de estas fantasías onanistas tempranas suelen procurarse el ingreso en su yo posterior y consiguen tomar parte en la formación de su carácter. Independientes de tal promoción de su feminidad, la angustia ante el padre y el odio contra él experimentarán un gran acrecentamiento. La masculinidad del muchacho se retira, por así decir, a una postura de desafío al padre, que habrá de gobernar compulsivamente su posterior conducta en la comunidad humana. Como resto de la fijación erótica a la madre suele establecerse una hipertrófica dependencia de ella, que se prolongará más tarde como servidumbre hacia la mujer.[3] Ya no osa amar a la madre, pero no puede arriesgar no ser amado por ella, pues así correría el peligro de ser denunciado por ella al padre y quedar expuesto a la castración. La vivencia íntegra, con todas sus condiciones previas y sus consecuencias, de la

extraordinariamente terrorífico de la amenaza sea compartida por una huella mnémica filogenética de la prehistoria de la familia humana, pues el padre celoso realmente despojaba al hijo varón de sus genitales si lo importunaba como rival con la mujer. La antiquísima costumbre de la circuncisión, otro sustituto simbólico de la castración, sólo se puede comprender como expresión del sometimiento a la voluntad del padre. (Cf. los ritos de pubertad entre los primitivos.) No se ha estudiado aún cómo se plasma este decurso, por nosotros descrito, en los pueblos y culturas que no sofocan la masturbación infantil.

[3] [Cf. «Análisis terminable e interminable» (1937*c*), *infra*, pág. 254*n*.]

cual nuestra exposición sólo pudo ofrecer una selección, cae bajo una represión de extremada energía y, como lo permiten las leyes del ello inconciente, todas las mociones de sentimiento y todas las reacciones en recíproco antagonismo, en aquel tiempo activadas, se conservan en lo inconciente y están prontas a perturbar el posterior desarrollo yoico tras la pubertad. Cuando el proceso somático de la maduración sexual reanima las viejas fijaciones libidinales en apariencia superadas, la vida sexual se revelará inhibida, desunida, y se fragmentará en aspiraciones antagónicas entre sí.

Por cierto que la injerencia de la amenaza de castración dentro de la vida sexual germinal del varoncito no siempre tiene esas temibles consecuencias. También aquí dependerá de unas relaciones cuantitativas la medida del daño que se produzca o se ahorre. Todo el episodio —en el que es lícito ver la vivencia central de la infancia, el máximo problema de la edad temprana y la fuente más poderosa de una posterior deficiencia— es olvidado de una manera tan radical que su reconstrucción dentro del trabajo analítico choca con la más decidida incredulidad del adulto. Más aún: el extrañamiento llega hasta acallar toda mención del asunto prohibido y hasta desconocer, con un raro enceguecimiento intelectual, las más evidentes recordaciones de él. Así, se ha podido oír la objeción de que la saga del rey Edipo en verdad no tiene nada que ver con la construcción del análisis: ella sería un caso por entero diverso, pues Edipo no sabía que era su padre aquel a quien daba muerte y su madre aquella a quien desposaba. Pero con ello se descuida que semejante desfiguración es indispensable si se intenta una plasmación poética del material, y que esta no introduce nada ajeno, sino que se limita a valorizar con destreza los factores dados en el tema. La condición de no sapiencia {*Unwissenheit*} de Edipo es la legítima figuración de la condición de inconciente {*Unbewusstheit*} en que toda la vivencia se ha hundido para el adulto, y la compulsión del oráculo, que libra de culpa al héroe o está destinada a quitársela, es el reconocimiento de lo inevitable del destino que ha condenado a los hijos varones a vivir todo el complejo de Edipo. Cuando en otra ocasión se hizo notar desde el campo del psicoanálisis qué fácil solución hallaba el enigma de otro héroe de la creación literaria, el irresoluto Hamlet pintado por Shakespeare, refiriéndolo al complejo de Edipo —pues el príncipe fracasa en la tarea de castigar en otro lo que coincide con el contenido de sus propios deseos edípicos—, la universal incomprensión del mundo literario

mostró cuán pronta estaba la masa de los hombres a retener sus represiones infantiles.[4]

Y, no obstante, más de un siglo antes de la emergencia del psicoanálisis, el francés Diderot había dado testimonio sobre la significación del complejo de Edipo expresando el distingo entre prehistoria y cultura en estos términos: «*Si le petit sauvage était abandonné à lui-même, qu'il conservât toute son imbécillité, et qu'il réunît au peu de raison de l'enfant au berceau la violence des passions de l'homme de trente ans, il tordrait le col à son père et coucherait avec sa mère*».* [5] Me atrevo a decir que si el psicoanálisis no pudiera gloriarse de otro logro que haber descubierto el complejo de Edipo reprimido, esto solo sería mérito suficiente para que se lo clasificara entre las nuevas adquisiciones valiosas de la humanidad.

Los efectos del complejo de castración son más uniformes en la niña pequeña, y no menos profundos. Desde luego, ella no tiene que temer la pérdida del pene, pero no puede menos que reaccionar por no haberlo recibido. Desde el comienzo envidia al varoncito por su posesión; se puede decir que todo su desarrollo se consuma bajo el signo de la envidia del pene. Al principio emprende vanas tentativas por equipararse al muchacho y, más tarde, con mejor éxito, unos empeños por resarcirse de su defecto, empeños que, en de-

[4] El nombre «William Shakespeare» probablemente sea un seudónimo tras el cual se oculta un gran desconocido. Un hombre en quien se cree discernir al autor de las poesías shakespeareanas, Edward de Vere, conde de Oxford, había perdido, niño aún, a un padre amado y admirado, y renegó de su madre, que contrajo nuevo matrimonio apenas muerto su esposo. [La primera mención de este punto de vista de Freud se halla en una oración agregada por él en 1930 a *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **4**, pág. 274, *n*. 27. Se explayó acerca del asunto en su alocución en la casa de Goethe (1930*e*), *AE*, **21**, pág. 211, así como en una nota agregada en 1935 a su *Presentación autobiográfica* (1925*d*), *AE*, **20**, págs. 59-60. Por último, volvió a hacer referencia a esto en *Moisés y la religión monoteísta* (1939*a*), *supra*, pág. 63*n*. En una carta que escribió a J. S. H. Branson el 25 de marzo de 1934 expuso una larga argumentación en favor de sus opiniones; dicha carta fue publicada en el «Apéndice A» (nº 27) del tercer volumen de la biografía de Ernest Jones (1957, págs. 487-8).]

* {«Si el pequeño salvaje fuera abandonado a sí mismo, conservara toda su imbecilidad y sumara a la escasa razón del niño en la cuna la violencia de las pasiones del hombre de treinta años, retorcería el cuello a su padre y se acostaría con su madre».}

[5] [De *Le neveu de Rameau*. Freud ya había citado este mismo pasaje en otras dos oportunidades: en la 21ª de sus *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-17), *AE*, **16**, pág. 308, y en «El dictamen de la facultad en el proceso Halsmann» (1931*d*), *AE*, **21**, pág. 249.]

finitiva, pueden conducir a la actitud femenina normal. Si en la fase fálica intenta conseguir placer como el muchacho, por estimulación manual de los genitales, suele no conseguir una satisfacción suficiente y extiende el juicio de la inferioridad de su mutilado pene a su persona total. Por regla general, abandona pronto la masturbación, porque no quiere acordarse de la superioridad de su hermano varón o su compañerito de juegos, y se extraña por completo de la sexualidad.

Si la niña pequeña persevera en su primer deseo de convertirse en un «varón», en el caso extremo terminará como una homosexual manifiesta; de lo contrario, expresará en su posterior conducta de vida unos acusados rasgos masculinos, escogerá una profesión masculina, etc. El otro camino pasa por el desasimiento de la madre amada, a quien la hija, bajo el influjo de la envidia del pene, no puede perdonar que la haya echado al mundo tan defectuosamente dotada. En la inquina por ello, resigna a la madre y la sustituye por otra persona como objeto de amor: el padre. *Cuando uno ha perdido un objeto de amor, la reacción inmediata* es identificarse con él, sustituirlo mediante una identificación desde adentro, por así decir. Este mecanismo acude aquí en socorro de la niña pequeña. La identificación-madre puede relevar ahora a la ligazón-madre. La hijita se pone en el lugar de la madre, tal como siempre lo ha hecho en sus juegos; quiere sustituirla al lado del padre, y ahora odia a la madre antes amada, con una motivación doble: por celos y por mortificación a causa del pene denegado. Su nueva relación con el padre puede tener al principio por contenido el deseo de disponer de su pene, pero culmina en otro deseo: recibir el regalo de un hijo de él. Así, el deseo del hijo ha remplazado al deseo del pene o, al menos, se ha escindido de este.

Es interesante que en la mujer la relación entre complejo de Edipo y complejo de castración se plasme de manera tan diversa, y aun contrapuesta, que en el varón. En este, según hemos averiguado, la amenaza de castración pone fin al complejo de Edipo; y en el caso de la mujer nos enteramos de que ella, al contrario, es esforzada hacia su complejo de Edipo por el efecto de la falta de pene. Para la mujer conlleva mínimos daños permanecer en su postura edípica femenina (se ha propuesto, para designarla, el nombre de «complejo de Electra»).[6] Escogerá a su marido por cuali-

[6] [Parece haber sido Jung (1913, pág. 370) quien primero utilizó esta expresión. Freud, en «Sobre la sexualidad femenina» (1931*b*), *AE*, **21**, págs. 230-1, sostuvo la inconveniencia de introducirla.]

dades paternas y estará dispuesta a reconocer su autoridad. Su añoranza de poseer un pene, añoranza en verdad insaciable, puede llegar a satisfacerse si ella consigue totalizar {*vervollständigen*} el amor por el órgano como amor por el portador de este, como en su tiempo aconteció con el progreso del pecho materno a la persona de la madre.

Si se demanda al analista que diga, guiándose por su experiencia, qué formaciones psíquicas de sus pacientes se han demostrado menos asequibles al influjo, la respuesta será: En la mujer, el deseo del pene; en el varón, la actitud femenina hacia el sexo propio, que tiene por premisa la pérdida del pene.[7]

[7] [Esto fue examinado con mucho más detalle en «Análisis terminable e interminable» (1937*c*), *infra*, págs. 251 y sigs.]

Parte III. La ganancia teórica

VIII. El aparato psíquico y el mundo exterior

Todas las intelecciones y premisas generales que hemos expuesto en nuestro primer capítulo se obtuvieron, desde luego, por medio de un laborioso y paciente trabajo de detalle, del cual hemos dado una muestra en el capítulo precedente. Acaso nos tiente ahora examinar qué enriquecimiento para nuestro saber hemos adquirido mediante ese trabajo y qué caminos para un ulterior progreso se nos han abierto. Es lógico que nos sorprenda el hecho de que tan a menudo nos viéramos precisados a aventurarnos más allá de las fronteras de la ciencia psicológica. Los fenómenos que nosotros elaborábamos no pertenecen sólo a la psicología: tienen también un lado orgánico-biológico, y, en consonancia con ello, en nuestros empeños en torno de la edificación del psicoanálisis hemos hecho también sustantivos hallazgos biológicos y no pudimos evitar nuevos supuestos en esa materia.

Pero permanezcamos, en principio, en la psicología: Hemos discernido que el deslinde de la norma psíquica respecto de la anormalidad no se puede trazar científicamente, de suerte que a ese distingo debe adjudicársele sólo un valor convencional, a despecho de su importancia práctica. Con ello hemos fundado el derecho a comprender la vida anímica normal desde sus perturbaciones, lo cual no sería lícito si esos estados patológicos, neurosis y psicosis, tuvieran causas específicas que obraran al modo de unos cuerpos extraños.

El estudio de una perturbación del alma que sobreviene mientras se duerme, pasajera, inofensiva, y que aun responde a una función útil, nos proporcionó la clave para entender las enfermedades anímicas permanentes y dañinas para la vida. Y ahora, osemos aseverarlo: la psicología de la conciencia no era más idónea para entender la función anímica normal que para comprender el sueño. Los datos de la percepción conciente de sí, los únicos de que ella disponía, se han revelado dondequiera insuficientes para penetrar la plenitud y la maraña de los procesos anímicos, poner de manifiesto sus nexos y, así, discernir las condiciones bajo las cuales son perturbados.

Nuestro supuesto de un aparato psíquico extendido en el espacio, compuesto con arreglo a fines, desarrollado en virtud de las necesidades de la vida, aparato que sólo en un lugar preciso y bajo ciertas condiciones da origen al fenómeno de la conciencia, nos ha habilitado para erigir la psicología sobre parecidas bases que cualquier otra ciencia natural, por ejemplo la física. Aquí como allí, la tarea consiste en descubrir, tras las propiedades del objeto investigado que le son dadas directamente a nuestra percepción (las cualidades), otras que son independientes de la receptividad particular de nuestros órganos sensoriales y están más próximas al estado de cosas objetivo conjeturado. Pero a este mismo no esperamos poder alcanzarlo, pues vemos que a todo lo nuevo por nosotros deducido estamos precisados a traducirlo, a su turno, al lenguaje de nuestras percepciones, del que nunca podemos liberarnos. Ahora bien: esos son, justamente, la naturaleza y el carácter limitado de nuestra ciencia. Como diríamos en física: si tuviéramos una vista aguzadísima hallaríamos que los cuerpos en apariencia sólidos consisten en partículas de tal y cual figura, magnitud y situación recíproca. Entretanto, ensayamos acrecentar al máximo la capacidad de operación de nuestros órganos sensoriales mediante unos recursos auxiliares artificiales, pero es lícita la expectativa de que al fin tales empeños no harán variar la situación. Lo real-objetivo permanecerá siempre «no discernible». La ganancia que el trabajo científico produce respecto de nuestras percepciones sensoriales primarias consiste en la intelección de nexos y relaciones de dependencia que están presentes en el mundo exterior, que en el mundo interior de nuestro pensar pueden ser reproducidos o espejados de alguna manera confiable, y cuya noticia nos habilita para «comprender» algo en el mundo exterior, preverlo y, si es posible, modificarlo. De manera en un todo semejante procedemos en el psicoanálisis. Hemos hallado el recurso técnico para llenar las lagunas de nuestros fenómenos de conciencia, y de él nos valemos como los físicos de la experimentación. Por este camino inferimos cierto número de procesos que en sí y por sí son «no discernibles», los interpolamos dentro de los que nos son concientes y cuando decimos, por ejemplo: «Aquí ha intervenido un recuerdo inconciente», esto quiere decir: «Aquí ha ocurrido algo por completo inaprehensible para nosotros, pero que si nos hubiera llegado a la conciencia sólo habríamos podido describirlo así y así».

Desde luego que en cada caso singular queda sujeto a la crítica averiguar con qué derecho y con qué grado de certeza

emprendemos tales inferencias e interpolaciones, y no se puede desconocer que la decisión ofrece a menudo grandes dificultades, que se expresan en la falta de acuerdo entre los analistas. Ha de hacerse responsable de ello a la novedad de la tarea, también a la falta de capacitación, pero además a un factor particular inherente al asunto mismo, a saber: que en la psicología no siempre se trata, como en la física, de cosas del mundo que podrían despertar sólo un frío interés científico. Así, uno no se asombrará demasiado si una analista que no está suficientemente convencida sobre su propio deseo del pene no aprecia como es debido este factor en sus pacientes. Sin embargo, tales fuentes de error, que provienen de la ecuación personal, no habrán de significar mucho en definitiva. Si uno lee viejos manuales de microscopismo, se enterará con sorpresa de los requerimientos extraordinarios que en aquel tiempo se hacían a la personalidad de quien observara por ese instrumento, cuando esa técnica era todavía joven, mientras que hoy ni se habla de nada de eso.

No podemos proponernos la tarea de esbozar aquí un cuadro completo del aparato psíquico y sus operaciones; nos lo estorbaría también la circunstancia de que el psicoanálisis no ha tenido tiempo aún de estudiar en igual medida todas las funciones. Por eso nos conformaremos con repetir en detalle ciertos señalamientos de nuestro capítulo introductorio.

El núcleo de nuestro ser está constituido, pues, por el oscuro *ello*, que no comercia directamente con el mundo exterior y, además, sólo es asequible a nuestra noticia por la mediación de otra instancia. Dentro del ello ejercen su acción eficiente las *pulsiones* orgánicas, ellas mismas compuestas de mezclas de dos fuerzas primordiales (Eros y destrucción) en variables proporciones, y diferenciadas entre sí por su referencia a órganos y sistemas de órgano. Lo único que estas pulsiones quieren alcanzar es la satisfacción, que se espera de precisas alteraciones en los órganos con auxilio de objetos del mundo exterior. Pero una satisfacción pulsional instantánea y sin miramiento alguno, tal como el ello la exige, con harta frecuencia llevaría a conflictos peligrosos con el mundo exterior y al aniquilamiento. El ello no conoce prevención alguna por la seguridad de la pervivencia, ninguna angustia; o quizá sería más acertado decir que puede desarrollar, sí, los elementos de sensación de la angustia, pero no valorizarlos. Los procesos que son posibles en los elementos psíquicos supuestos en el interior del ello y entre estos (*proceso primario*) se distinguen en vasta medida de aquellos que nos son consabidos por una percep-

ción conciente dentro de nuestra vida intelectual y de sentimientos; por otra parte, no valen para ellos las limitaciones críticas de la lógica, que desestima y quiere anular {deshacer} por inadmisible una parte de estos procesos.

El ello, cortado del mundo exterior, tiene su propio mundo de percepción. Registra con extraordinaria agudeza ciertas alteraciones sobrevenidas en su interior —en particular, las oscilaciones en la tensión de necesidad de sus pulsiones—, las que devienen concientes como sensaciones de la serie placer-displacer. Desde luego que es difícil indicar los caminos por los cuales se producen estas percepciones y los órganos terminales sensibles con cuyo auxilio ocurren. Pero queda en pie que las percepciones de sí mismo —sentimientos generales y sensaciones de placer-displacer— gobiernan, con despótico imperio, los decursos en el interior del ello. El ello obedece al intransigente principio de placer. Pero no el ello solamente. Parece que tampoco la actividad de las otras instancias psíquicas es capaz de cancelar el principio de placer, sino sólo de modificarlo, y sigue siendo una cuestión de la más alta importancia teórica, que en el presente no se puede responder, averiguar cuándo y cómo se logra en general vencer al principio de placer. La reflexión de que el principio de placer demanda un rebajamiento, quizás en el fondo una extinción, de las tensiones de necesidad (*Nirvana*), lleva a unas vinculaciones no apreciadas todavía del principio de placer con las dos fuerzas primordiales: Eros y pulsión de muerte.

La otra instancia psíquica que creemos conocer mejor y en la cual nos discernimos por excelencia a nosotros mismos, el llamado *yo*, se ha desarrollado a partir del estrato cortical del ello, que por su dispositivo para recibir estímulos y apartarlos permanece en contacto directo con el mundo exterior (la *realidad objetiva*). Partiendo de la percepción conciente, ha sometido a su influjo distritos cada vez más amplios, y estratos más profundos, del ello; y el vasallaje en que se mantiene respecto del mundo exterior muestra el sello imborrable de su origen (como si fuera su «*made in Germany*»). Su operación psicológica consiste en elevar los decursos del ello a un nivel dinámico más alto (p. ej., en mudar energía libremente móvil en energía ligada, como corresponde al estado preconciente); y su operación constructiva, en interpolar entre exigencia pulsional y acción satisfaciente la actividad del pensar, que trata de colegir el éxito de las empresas intentadas mediante unas acciones tentaleantes, tras orientarse en el presente y valorizar experiencias anteriores. De esta manera, el yo decide si el intento

desembocará en la satisfacción o debe ser desplazado, o si la exigencia de la pulsión no tiene que ser sofocada por completo como peligrosa (*principio de realidad*). Así como el ello se agota con exclusividad en la ganancia de placer, el yo está gobernado por el miramiento de la seguridad. El yo se ha propuesto la tarea de la autoconservación, que el ello parece desdeñar. Se vale de las sensaciones de angustia como de una señal que indica los peligros amenazadores para su integridad. Puesto que unas huellas mnémicas pueden devenir concientes lo mismo que unas percepciones, en particular por su asociación con restos de lenguaje, surge aquí la posibilidad de una confusión que llevaría a equivocar la realidad objetiva. El yo se protege contra esa confusión mediante el dispositivo del *examen de realidad*, que puede estar ausente en el sueño en virtud de las condiciones del estado del dormir. Al yo, que quiere afirmarse en un medio circundante de poderes mecánicos hiperpotentes, le amenazan peligros, ante todo desde la realidad objetiva, pero no sólo desde ahí. El ello propio es una fuente de parecidos peligros, y con dos diversos fundamentos. En primer lugar, intensidades pulsionales hipertróficas pueden dañar al yo de manera semejante que los «estímulos» hipertróficos del mundo exterior. Es verdad que no son capaces de aniquilarlo, pero sí de destruir la organización dinámica que le es propia, de mudar de nuevo al yo en una parte del ello. En segundo lugar, la experiencia puede haber enseñado al yo que satisfacer una exigencia pulsional no intolerable en sí misma conllevaría peligros en el mundo exterior, de suerte que esa modalidad de exigencia pulsional deviene ella misma un peligro. Así, el yo combate en dos frentes: tiene que defender su existencia contra un mundo exterior que amenaza aniquilarlo, así como contra un mundo interior demasiado exigente. Y contra ambos aplica los mismos métodos defensivos, pero la defensa contra el enemigo interior es deficiente de una manera particular. A consecuencia de la originaria identidad y de la posterior íntima convivencia, es difícil escapar de los peligros interiores. Ellos perduran como unas amenazas, aunque temporariamente puedan ser sofrenados.

Tenemos sabido que el yo endeble e inacabado de la primera infancia recibe unos daños permanentes por los esfuerzos que se le imponen para defenderse de los peligros propios de este período de la vida. De los peligros con que amenaza el mundo exterior, el niño es protegido por la providencia de los progenitores: expía esta seguridad con la angustia ante la *pérdida de amor*, que lo dejaría expuesto

inerme a tales peligros. Este factor exterioriza su influjo decisivo sobre el desenlace del conflicto cuando el varoncito cae en la situación del complejo de Edipo, dentro de la cual se apodera de él la amenaza a su narcisismo por la castración, una amenaza reforzada desde el tiempo primordial. Debido a la acción conjugada de ambos influjos, el peligro objetivo actual y el peligro recordado de fundamento filogenético, el niño se ve constreñido a emprender sus intentos defensivos —represiones {esfuerzos de desalojo y suplantación}—, que, si bien son acordes al fin para ese momento, se revelan psicológicamente insuficientes cuando la posterior reanimación de la vida sexual refuerza las exigencias pulsionales en aquel tiempo rechazadas. El abordaje biológico no puede sino declarar, entonces, que el yo fracasa en la tarea de dominar las excitaciones de la etapa sexual temprana, en una época en que su inacabamiento lo inhabilita para lograrlo. En este retraso del desarrollo yoico respecto del desarrollo libidinal discernimos la condición esencial de la neurosis, y no podemos eludir la conclusión de que esta última se evitaría si al yo infantil se lo dispensase de esa tarea, vale decir, se consintiese libremente la vida sexual infantil, como acontece entre muchos primitivos. Muy posiblemente, la etiología de la contracción de neurosis sea más compleja de lo que hemos consignado aquí, pero al menos extrajimos una pieza esencial del anudamiento etiológico. No podemos olvidar tampoco los influjos filogenéticos, que de algún modo están subrogados en el interior del ello en unas formas todavía no asibles para nosotros, y que sin duda serán más eficaces sobre el yo en aquella época temprana que luego. Y, por otro lado, vislumbramos la intelección de que un intento tan temprano de endicar la pulsión sexual, una toma de partido tan decidida del yo joven en favor del mundo exterior por oposición al mundo interior, como la que se produce por la prohibición de la sexualidad infantil, no puede dejar de ejercer efecto sobre el posterior apronte del individuo para la cultura.[1] Las exigencias pulsionales, esforzadas a apartarse de una satisfacción directa, son constreñidas a internarse por nuevas vías que llevan a la satisfacción sustitutiva, y en el curso de estos rodeos pueden ser desexualizadas y aflojada su conexión con sus metas pulsionales originarias. Con ello anti-

[1] [El concepto, muy semejante, de «aptitud para la cultura» había sido analizado con cierta extensión en «De guerra y muerte» (1915*b*), *AE*, **14**, pág. 284, y fue mencionado también en *El porvenir de una ilusión* (1927*c*), *AE*, **21**, pág. 38. — Freud no establecía un distingo en su uso de las palabras «cultura» y «civilización».]

cipamos la tesis de que buena parte de nuestro tan estimado patrimonio cultural fue adquirido a expensas de la sexualidad, por limitación de unas fuerzas pulsionales sexuales.

Si hasta aquí tuvimos que insistir una y otra vez en que el yo debe su génesis, así como los más importantes de sus caracteres adquiridos, al vínculo con el mundo exterior real, estamos ya preparados para el supuesto de que los estados patológicos del yo, en los que él vuelve a acercarse en grado máximo al ello, se fundan en una cancelación o en un aflojamiento de este vínculo con el mundo exterior. Con esto armoniza muy bien lo que la experiencia clínica nos enseña: la ocasión para el estallido de una psicosis es que la realidad objetiva se haya vuelto insoportablemente dolorosa, o bien que las pulsiones hayan cobrado un refuerzo extraordinario, lo cual, a raíz de las demandas rivales del ello y el mundo exterior, no puede menos que producir el mismo efecto en el yo. El problema de la psicosis sería sencillo y trasparente si el desasimiento del yo respecto de la realidad objetiva pudiera consumarse sin dejar rastros. Pero, al parecer, esto sólo ocurre rara vez, quizá nunca. Aun en el caso de estados que se han distanciado tanto de la realidad efectiva del mundo exterior como ocurre en una confusión alucinatoria (*amentia*), uno se entera, por la comunicación de los enfermos tras su restablecimiento, de que en un rincón de su alma, según su propia expresión, se escondía en aquel tiempo una persona normal, la cual, como un observador no participante, dejaba pasearse frente a sí al espectro de la enfermedad. No sé si sería lícito suponer que es así en general, pero puedo informar algo semejante sobre otras psicosis de trayectoria menos tormentosa. Me viene a la memoria un caso de paranoia crónica en el que, tras cada ataque de celos, un sueño anoticiaba al analista sobre su ocasión, figurándola de una manera correcta y por entero exenta de delirio.[2] Así resultaba una interesante oposición: si de ordinario colegimos a partir de los sueños del neurótico los celos ajenos a su vida de vigilia, aquí, en el psicótico, el delirio que lo gobernaba durante el día era rectificado mediante el sueño. Probablemente tengamos derecho a conjeturar, con universal validez, que lo sobrevenido en tales casos es una *escisión* psíquica. Se forman dos posturas psíquicas en vez de una postura única: la que toma en cuenta la realidad objetiva, la normal, y otra que bajo el influjo de lo pulsional desase

[2] [Se informa con bastante amplitud acerca de este caso en «Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad» (1922*b*), *AE*, **18**, págs. 220-1.]

al yo de la realidad. Las dos coexisten una junto a la otra. El desenlace depende de la fuerza relativa de ambas. Si la segunda es o deviene la más poderosa, está dada la condición de la psicosis. Si la proporción se invierte, el resultado es una curación aparente de la enfermedad delirante. Pero en la realidad efectiva ella sólo se ha retirado a lo inconciente, así como de numerosas observaciones no se puede menos que inferir que el delirio estaba formado y listo desde largo tiempo atrás, antes de advenir a la irrupción manifiesta.

El punto de vista que postula en todas las psicosis una *escisión del yo* no tendría títulos para reclamar tanta consideración si no demostrara su acierto en otros estados más semejantes a las neurosis y, en definitiva, en estas mismas. Me he convencido de ello sobre todo en casos de *fetichismo*. Esta anormalidad, que es lícito incluir entre las perversiones, tiene su fundamento, como es notorio, en que el paciente (masculino casi siempre) no reconoce la falta de pene de la mujer, que, como prueba de la posibilidad de su propia castración, le resulta en extremo indeseada. Por eso desmiente la percepción sensorial genuina que le ha mostrado la falta de pene en los genitales femeninos, y se atiene a la convicción contraria. Pero la percepción desmentida no ha dejado de ejercer influjo, pues él no tiene la osadía de aseverar que vio efectivamente un pene. Antes bien, recurre a algo otro, una parte del cuerpo o una cosa, y le confiere el papel del pene que no quiere echar de menos. Las más de las veces es algo que en efecto ha visto en aquel momento, cuando vio los genitales femeninos, o algo que se presta como sustituto simbólico del pene. Ahora bien, sería desacertado llamar «escisión del yo» a lo que sobreviene a raíz de la formación del fetiche; es una formación de compromiso con ayuda de un desplazamiento {descentramiento}, según se nos ha vuelto notorio por el sueño. Y nuestras observaciones nos muestran algo más todavía. La creación del fetiche ha obedecido al propósito de destruir la prueba de la posibilidad de la castración, de suerte que uno pudiera escapar a la angustia de castración. Si la mujer posee un pene como otros seres vivos, no hace falta que uno tiemble por la posesión permanente del pene propio. Sin embargo, encontramos fetichistas que han desarrollado la misma angustia de castración que los no fetichistas, y reaccionaron frente a ella de igual manera. Por tanto, en su comportamiento se expresan al mismo tiempo dos premisas contrapuestas. Por un lado, desmienten el hecho de su percepción, a saber, que en los genitales fe-

meninos no han visto pene alguno; por el otro, reconocen la falta de pene de la mujer y de ahí extraen las conclusiones correctas. Las dos actitudes subsisten una junto a la otra durante toda la vida sin influirse recíprocamente. Es lo que se tiene derecho a llamar una *escisión del yo*. Este estado de cosas nos permite comprender también que con tanta frecuencia el fetichismo alcance sólo una plasmación parcial. No gobierna la elección de objeto de una manera excluyente, sino que deja espacio para una extensión mayor o menor de conducta sexual normal, y aun muchas veces se retira a un papel modesto o a la condición de mero indicio. Por tanto, los fetichistas nunca han logrado el completo desasimiento del yo respecto de la realidad objetiva del mundo exterior.

No se crea que el fetichismo constituiría una excepción con respecto a la escisión del yo; no es más que un objeto particularmente favorable para el estudio de esta. Recurramos a nuestro anterior señalamiento: que el yo infantil, bajo el imperio del mundo real-objetivo, tramita unas exigencias pulsionales desagradables mediante las llamadas represiones. Y completémoslo ahora mediante esta otra comprobación: que el yo, en ese mismo período de la vida, con harta frecuencia da en la situación de defenderse de una admonición del mundo exterior sentida como penosa, lo cual acontece mediante la *desmentida* de las percepciones que anotician de ese reclamo de la realidad objetiva. Tales desmentidas sobrevienen asaz a menudo, no sólo en fetichistas; y toda vez que tenemos oportunidad de estudiarlas se revelan como unas medidas que se tomaron a medias, unos intentos incompletos de desasirse de la realidad objetiva. La desautorización es complementada en todos los casos por un reconocimiento; se establecen siempre dos posturas opuestas, independientes entre sí, que arrojan por resultado la situación de una escisión del yo. También aquí, el desenlace dependerá de cuál de las dos pueda arrastrar hacia sí la intensidad más grande. [Cf. pág. 166, *n.* 1.]

Los hechos de la escisión del yo que hemos descrito no son tan nuevos ni tan extraños como a primera vista pudiera parecer. Que con respecto a una determinada conducta subsistan en la vida anímica de la persona dos posturas diversas, contrapuestas una a la otra e independientes entre sí, he ahí un rasgo universal de las neurosis; sólo que en este caso una pertenece al yo, y la contrapuesta, como reprimida, al ello. El distingo entre ambos casos es, en lo esencial, tópico o estructural, y no siempre resulta fácil decidir frente a cuál de esas dos posibilidades se está. Ahora

bien, lo importante que ambas tienen en común reside en lo siguiente: No interesa qué emprenda el yo en su afán defensivo, sea que quiera desmentir un fragmento del mundo exterior real y efectivo o rechazar una exigencia pulsional del mundo interior, el resultado nunca es perfecto, sin residuo, sino que siempre se siguen de allí dos posturas opuestas, de las cuales también la subyacente, la más débil, conduce a ulterioridades psíquicas. Para concluir, sólo se requiere señalar cuán poco de todos estos procesos nos deviene consabido por percepción conciente.[3]

[3] [Las elucidaciones sobre el fetichismo en este capítulo derivan principalmente del trabajo que Freud dedicara al tema (1927*e*), en donde se hallará también una temprana referencia a la escisión del yo. (Cf. mi «Nota introductoria» a ese trabajo, *AE*, **21**, pág. 145.) Ambas cuestiones habían sido abordadas en «La escisión del yo en el proceso defensivo» (1940*e*), *infra*, págs. 271 y sigs., principiado por Freud pocos meses antes de redactar el presente trabajo, y que quedó inconcluso. Consúltese también mi «Nota introductoria» a dicho artículo, *infra*, págs. 273-4.]

IX. El mundo interior

Para dar noticia de una coexistencia compleja no tenemos otro camino que describirla en sucesión, y por eso todas nuestras exposiciones pecan al comienzo de simplificación unilateral y esperan ser completadas, que se corone su edificio y, así, se las rectifique.

La representación de un yo que media entre ello y mundo exterior, que asume las exigencias pulsionales de aquel para conducirlas a su satisfacción y lleva a cabo percepciones en este, valorizándolas como recuerdos; que, preocupado por su autoconservación, se pone en guardia frente a exhortaciones hipertróficas de ambos lados, al tiempo que es guiado, en todas sus decisiones, por las indicaciones de un principio de placer modificado: esta representación, digo, en verdad sólo es válida para el yo hasta el final del primer período de la infancia (cerca de los cinco años). Hacia esa época se ha consumado una importante alteración. Un fragmento del mundo exterior ha sido resignado como objeto, al menos parcialmente, y a cambio (por identificación) fue acogido en el interior del yo, o sea, ha devenido un ingrediente del mundo interior. Esta nueva instancia psíquica prosigue las funciones que habían ejercido aquellas personas [los objetos abandonados] del mundo exterior; observa al yo, le da órdenes, lo juzga y lo amenaza con castigos, en un todo como los progenitores, cuyo lugar ha ocupado. Llamamos *superyó* a esa instancia, y la sentimos, en sus funciones de juez, como nuestra *conciencia moral.* Algo notable: el superyó a menudo despliega una severidad para la que los progenitores reales no han dado el modelo. Y es notable, también, que no pida cuentas al yo sólo a causa de sus acciones, sino de sus pensamientos y propósitos incumplidos, que parecen serle consabidos. Esto nos trae a la memoria que también el héroe de la saga de Edipo se siente culpable a causa de sus acciones, y se somete a un autocastigo, cuando la compulsión del oráculo debiera proclamarlo libre de culpa tanto a juicio nuestro como a juicio de él. De hecho, el superyó es el heredero del complejo de Edipo y sólo se im-pone {*einsetzen*} tras la tra-

mitación de este. Por eso su hiperseveridad no responde a un arquetipo objetivo, sino que corresponde a la intensidad de la defensa gastada contra la tentación del complejo de Edipo. Una vislumbre de esta relación de cosas yace sin duda en el fondo {*zu Grunde*} de lo que aseveran filósofos y creyentes, a saber, que el sentido moral no es instilado al hombre por la educación, ni lo adquirieron por la vida comunitaria, sino que les ha sido implantado desde un lugar más elevado.

Mientras el yo trabaja en pleno acuerdo con el superyó, no es fácil distinguir las exteriorizaciones de ambos, pero las tensiones y enajenaciones entre ellos se hacen notar con mucha nitidez. El martirio de los reproches de la conciencia moral responde exactamente a la angustia del niño por la pérdida de amor, angustia que fue sustituida en él por la instancia moral. Por otro lado, cuando el yo ha sustituido con éxito una tentación de hacer algo que sería chocante para el superyó, se siente elevado en su sentimiento de sí y reafirmado en su orgullo, como si hubiera logrado una valiosa conquista. De tal manera, el superyó sigue cumpliendo para el yo el papel de un mundo exterior, aunque haya devenido una pieza del mundo interior. Para todas las posteriores épocas de la vida subroga el influjo de la infancia del individuo, el cuidado del niño, la educación y la dependencia de los progenitores —de esa infancia que en el ser humano se prolonga tanto por la convivencia dentro de familias—. Y, con ello, no sólo adquieren vigencia las cualidades personales de esos progenitores, sino también todo cuanto haya ejercido efectos de comando sobre ellos mismos, las inclinaciones y requerimientos del estado social en que viven, las disposiciones y tradiciones de la raza de la cual descienden. Si uno es afecto a las comprobaciones generales y las separaciones tajantes, puede decir que el mundo exterior, donde el individuo se hallará ex-puesto {*aussetzen*} tras su desasimiento de los padres, representa {*repräsentieren*} el poder del presente; su ello, con sus tendencias heredadas, el pasado orgánico, y el superyó, que viene a sumarse más tarde, el pasado cultural ante todo, que el niño debe por así decir revivenciar en los pocos años de su edad temprana. No es fácil que tales generalidades sean universalmente correctas. Una parte de las conquistas culturales sin duda ha dejado como secuela su precipitado dentro del ello, mucho de lo que el superyó trae despertará un eco en el ello, y no poco de lo que el niño vivencia como nuevo experimentará un refuerzo porque repite un ancestral vivenciar filogenético. («Lo que has heredado de tus

padres, adquiérelo para poseerlo».)[1] De este modo, el superyó ocupa una suerte de posición media entre ello y mundo exterior, reúne en sí los influjos del presente y el pasado. En la institución del superyó uno vivencia, digamos así, un ejemplo del modo en que el presente es traspuesto en pasado. (. . .)

[1] [Goethe, *Fausto*, parte I, escena 1. Estos versos habían sido citados en *Tótem y tabú* (1912-13), *AE*, **13**, pág. 159.]

Análisis terminable e interminable*
(1937)

Nota introductoria

«Die endliche und die unendliche Analyse»

Ediciones en alemán

1937 *Int. Z. Psychoanal.*, **23**, nº 2, págs. 209-40.
1950 *GW*, **16**, págs. 59-99.
1975 *SA*, «Ergänzungsband» {Volumen complementario}, págs. 351-92.

Traducciones en castellano *

1946 «Análisis terminable e interminable». *RP*, **4**, nº 2, págs. 224-57. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1955 Igual título. *SR*, **21**, págs. 315-51. El mismo traductor.
1968 Igual título. *BN* (3 vols.), **3**, págs. 540-72.
1975 Igual título. *BN* (9 vols.), **9**, págs. 3339-64.

Los ocho párrafos finales de la sección VI del original alemán, y un fragmento del párrafo inmediatamente anterior (*infra*, págs. 244-8), se reimprimieron en el otoño de 1937 en *Almanach der Psychoanalyse 1938*, págs. 44-50.

Este trabajo fue escrito a comienzos de 1937 y publicado en junio de ese año. Junto con el que le sigue en este volumen, «Construcciones en el análisis» (1937*d*), constituyen los últimos artículos estrictamente psicoanalíticos de Freud que vieron la luz durante su vida. Casi veinte años habían trascurrido desde que diera a publicidad una obra dedicada puramente a la técnica del psicoanálisis —«Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica» (1919*a*)—, si bien en otros trabajos suyos se había ocupado, por supuesto, de los problemas que esta plantea.

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n.* 6.}

Su primera reseña del modo en que opera la terapia psicoanalítica se encuentra en la 27ª y la 28ª de sus *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-17). Volvió sobre el tema, en forma mucho más sucinta, en la 34ª de las *Nuevas conferencias* (1933*a*), *AE*, **22**, págs. 140-5. Los lectores de estos textos se han mostrado a veces sorprendidos por las diferencias que el presente trabajo parece tener con respecto a aquellos. Estas aparentes divergencias requieren ser examinadas.

En su conjunto, el artículo deja una impresión de pesimismo en relación con la eficacia terapéutica del psicoanálisis. Destaca de continuo sus limitaciones e insiste en las dificultades del procedimiento y los obstáculos que se levantan en su camino. Tal es, de hecho, su tema principal. No obstante, no hay en esto nada totalmente novedoso. Freud siempre fue muy conciente de las barreras que se oponían al éxito del análisis y estuvo dispuesto a investigarlas. Por otra parte, jamás dejó de subrayar la importancia de las aplicaciones no terapéuticas del psicoanálisis —dirección en la cual se inclinaban sus preferencias personales, sobre todo en los últimos años de su vida—. Se recordará que en esos breves párrafos sobre técnica de las *Nuevas conferencias* escribió: «Nunca fui un entusiasta de la terapia» (*AE*, **22**, pág. 140). No hay, entonces, nada imprevisto en la frialdad que muestra en este artículo hacia las ambiciones terapéuticas del psicoanálisis ni en la enumeración de los escollos que enfrenta. Lo que tal vez provoca mayor sorpresa son ciertas características del examen a que somete la naturaleza y causas subyacentes de tales escollos.

Es digno de nota, en primer lugar, que los factores sobre los que hace principal hincapié son de índole fisiológica y biológica, y por consiguiente insusceptibles, en lo fundamental, de influencia psicológica; tales, por ejemplo, la relativa intensidad «constitucional» de las pulsiones (págs. 227 y sigs.) y la debilidad relativa del yo por procesos fisiológicos como la pubertad, la menopausia y la enfermedad física (págs. 228-9). Pero el estorbo más poderoso y el que se halla fuera de toda posibilidad de control es la pulsión de muerte, a la que dedica un largo pasaje (págs. 244 y sigs.). Freud nos sugiere aquí que ella no sólo es responsable de gran parte de la resistencia que se encuentra en el análisis (como ya lo había apuntado en escritos anteriores), sino que es en verdad la causa última del conflicto anímico (pág. 246). Empero, tampoco en esto hay nada revolucionario. Cierto es que Freud insiste más que lo

habitual en los factores constitucionales al hablar de los impedimentos que traban el psicoanálisis, pero siempre había reconocido su sustantividad.

Ni siquiera son nuevos los tres elementos que escoge aquí como «decisivos» para el éxito de la terapia (pág. 227): el pronóstico más favorable en los casos de origen «traumático» que en los de origen «constitucional», la importancia de las consideraciones «cuantitativas» y el problema de la «alteración del yo». En este tercer punto, el artículo arroja mucha luz nueva. En sus descripciones previas del proceso terapéutico, Freud siempre había adjudicado un papel esencial a una alteración en el yo que el analista debía provocar como paso previo a la cancelación de las represiones del paciente. (Véase, por ejemplo, la 28ª de las *Conferencias de introducción* (1916-17), *AE*, **16**, pág. 414.) Pero poco se sabía acerca de la índole de esa alteración y la manera como podía efectuársela. Sus recientes progresos en el análisis del yo permitieron a Freud ahondar en esta indagación. Ahora concebía más bien la alteración terapéutica del yo como la cancelación de alteraciones ya existentes por obra del proceso defensivo. Y merece señalarse que el hecho de que los procesos defensivos produzcan alteraciones del yo había sido mencionado por Freud en fecha muy temprana. El concepto aparece en su examen de los delirios en «Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa» (1896*b*), *AE*, **3**, pág. 184, así como en varios pasajes de su Manuscrito K, del 1º de enero de 1896 (1950*a*), *AE*, **1**, págs. 260, 262 y 267. A partir de entonces, es como si la idea se hubiera mantenido en estado latente; el nexo entre las contrainvestiduras, la formación reactiva y las alteraciones del yo sólo se postula expresamente por primera vez en *Inhibición, síntoma y angustia* (1926*d*), *AE*, **20**, págs. 147-9 y 153. Resurge en las *Nuevas conferencias* (1933*a*), *AE*, **22**, págs. 83-4, y, luego del prolongado examen del tema en el presente artículo, en *Moisés y la religión monoteísta* (1939*a*), *supra*, pág. 74, y en el *Esquema del psicoanálisis* (1940*a*), *supra*, págs. 179-80.

Empero, hay un aspecto en el cual las opiniones expresadas en esta obra parecen discrepar con lo anterior o aun contradecirlo: el escepticismo con que juzga la eficacia *profiláctica* del psicoanálisis. Duda de la posibilidad de impedir no sólo que se produzca una neurosis nueva y diferente, sino aun que retorne una neurosis ya tratada. Este cambio se hace evidente si recordamos un pasaje de la 27ª de las *Conferencias de introducción*: «El hombre que en la relación con el médico ha pasado a ser normal y libre del efecto

de unas mociones pulsionales reprimidas, sigue siéndolo en su vida propia, cuando el médico se ha hecho a un lado» (*AE*, **16**, pág. 404). Y en la 28ª conferencia, al comparar los efectos de la sugestión hipnótica y del psicoanálisis, decía: «La cura analítica impone a médico y enfermo un difícil trabajo que es preciso realizar para cancelar unas resistencias internas. Mediante la superación de estas, la vida anímica del enfermo se modifica duraderamente, se eleva a un estadio más alto del desarrollo y permanece protegida frente a nuevas posibilidades de enfermar» (*ibid.*, págs. 410-1). Análogamente, al final de la 31ª de las *Nuevas conferencias* sostenía que el propósito del psicoanálisis «es fortalecer al yo, hacerlo más independiente del superyó, ensanchar su campo de percepción y ampliar su organización de manera que pueda apropiarse de nuevos fragmentos del ello. Donde Ello era, Yo debo devenir» (*AE*, **22**, pág. 74). Todos estos pasajes parecen descansar en una misma teoría, que a su vez difiere en aspectos importantes, se diría, de la que está implícita en la presente obra.[1]

Creemos que este mayor escepticismo de Freud se basa en su convicción de que es imposible abordar un conflicto que no sea «actual», y en las graves objeciones que se levantan contra la conversión de un conflicto «latente» en uno «actual». Esta postura implicaría una diversa concepción no sólo del proceso terapéutico sino, en términos más generales, del acaecer psíquico. Freud parece considerar aquí al conflicto «actual» como si estuviera aislado en un compartimiento estanco, por así decir. Aunque se ayude al yo a enfrentar *este* conflicto, no por ello se habrá afectado su capacidad para vérselas con *otro*. De igual manera, parece concebir aisladas las mociones pulsionales: el haber reducido su esfuerzo en el conflicto actual no esclarece su comportamiento futuro. Por el contrario, de sus ideas anteriores podía inferirse que el proceso analítico es capaz de alterar al yo de un modo más *general*, persistiendo esa alteración al término del análisis, y que las mociones pulsionales extraían su fuerza de un reservorio *indiferenciado* de energía. Así, en la medida en que el análisis hubiera tenido éxito, toda nueva incursión de las mociones pulsionales se habría visto reducida en su fuerza por aquel, que habría vuelto más idóneo al yo para enfrentarlas. No existiría, entonces, una segregación absoluta del conflicto «actual» res-

[1] Debe añadirse que en otra de las *Nuevas conferencias*, la 34ª, Freud insiste en las limitaciones de la terapia psicoanalítica (*ibid.*, págs. 142-3).

pecto de los «latentes», y la eficacia profiláctica de un análisis (así como su resultado inmediato) dependería de consideraciones cuantitativas —vinculadas al relativo aumento que él hubiera generado en la robustez del yo y su relativo rebajamiento de la intensidad de las pulsiones—.

Más o menos un año después del presente artículo, en el *Esquema del psicoanálisis* (1940*a*), la exposición que hizo Freud de los efectos terapéuticos del análisis fue en general muy similar; empero, sobre el particular problema que estamos tratando retornó, quizás, a su opinión anterior. Verbigracia, luego de comentar allí «el tiempo y la pena» que lleva el vencimiento de las resistencias, agregaba que eso es recompensado, «pues produce una ventajosa alteración del yo, que se conserva independientemente del resultado de la trasferencia y se afirma en la vida» (*supra*, pág. 179). Esto sugeriría una alteración de carácter *general.*

Es interesante notar que desde los albores de su vida profesional inquietaron a Freud problemas muy semejantes a estos, que por lo tanto estuvieron presentes, puede decirse, en la íntegra extensión de sus estudios analíticos. He aquí el fragmento de una carta que escribió a Wilhelm Fliess el 16 de abril de 1900 (Freud, 1950*a*, Carta 133) y que versa sobre uno de sus pacientes, el señor E., quien había estado en tratamiento con él probablemente desde 1895 (lo estuvo con certeza desde 1897) y a los altibajos de cuyo caso hay repetidas referencias en el epistolario: «E. concluyó, por fin, su carrera como paciente mío con una invitación a cenar en mi casa. Su enigma está *casi* totalmente resuelto; se siente perfectamente bien y su manera de ser ha cambiado por completo; de los síntomas subsiste todavía un resto. Comienzo a comprender que el carácter en apariencia interminable {*Endlosigkeit*} de la cura es algo acorde a ley y depende de la trasferencia. Espero que ese resto no menoscabe el éxito práctico. En mis manos estaba continuar la cura, pero vislumbré que ese es un compromiso entre salud y enfermedad, compromiso que los propios enfermos desean, y por eso mismo el médico no debe entrar en él. La conclusión asintótica de la cura a mí me resulta en esencia indiferente; decepciona más bien a los profanos. En todo caso, mantendré un ojo vigilante sobre este hombre. . .».

James Strachey

I

La experiencia nos ha enseñado que la terapia psicoanalítica, o sea, el librar a un ser humano de sus síntomas neuróticos, de sus inhibiciones y anormalidades de carácter, es un trabajo largo. Por eso desde el comienzo mismo se emprendieron intentos de abreviar la duración de los análisis. Tales empeños no necesitaban ser justificados; podían invocar los móviles más razonables y acordes al fin. Pero es probable que obrara en ellos todavía un resto de aquel impaciente menosprecio con que en un período anterior de la medicina se abordaban las neurosis, como unos resultados ociosos de daños invisibles. Y si ahora uno estaba obligado a considerarlas, trataba de acabar con ellas lo más pronto posible.

Un intento particularmente enérgico en esta dirección fue el que hizo Otto Rank basándose en su libro *El trauma del nacimiento* (1924). Supuso que el acto del nacimiento era la genuina fuente de la neurosis, pues conllevaba la posibilidad de que la «fijación primordial» a la madre no se superara y prosiguiera como «represión primordial». Mediante el trámite analítico, emprendido con posterioridad, de ese trauma primordial, Rank esperaba eliminar la neurosis íntegra, de suerte que una piecita de trabajo analítico ahorrara todo el resto. Unos pocos meses bastarían para esa operación. Uno no duda de que la ilación de pensamiento de Rank fue audaz y conceptuosa; pero no resistió a un examen crítico. Por lo demás, el intento de Rank era hijo de su época: fue concebido bajo el influjo de la oposición entre la miseria europea de posguerra y la «*prosperity*» norteamericana, y estaba destinado a acompasar el *tempo* de la terapia analítica a la prisa de la vida norteamericana. No se ha sabido mucho de lo conseguido con la ejecución

* {(Corresponde a la llamada que aparece en el título, *supra*, pág. 211.) Téngase presente que el título admitiría esta otra versión: «El análisis finito y el análisis infinito».}

del plan de Rank para casos patológicos. No más, probablemente, de lo que conseguiría el cuerpo de bomberos si para apagar el incendio de una casa, provocado por el vuelco de una lámpara de petróleo, se conformara con retirar esta de la habitación donde nació el incendio. Es cierto que de tal manera se alcanzaría una abreviación considerable del procedimiento de extinción. Hoy, la teoría y la práctica del intento de Rank pertenecen al pasado... no menos que la propia *«prosperity»* norteamericana.[1]

Aun antes de la guerra, yo mismo ensayé otro camino para apresurar el decurso de una cura analítica. En esa época emprendí el tratamiento de un joven ruso, quien, malcriado por la riqueza, había llegado a Viena en un estado de total desvalimiento, acompañado por su médico personal y un *valet*.[2] En el curso de algunos años se logró devolverle gran parte de su autonomía, despertar su interés por la vida, poner en orden sus vínculos con las personas más importantes para él. Pero ahí se atascó el progreso; no avanzaba el esclarecimiento de la neurosis infantil sobre la cual sin duda se fundaba la afección posterior, y se discernía con toda nitidez que el paciente sentía asaz cómodo el estado en que se encontraba y no quería dar paso alguno que lo acercase a la terminación del tratamiento. Era un caso de autoinhibición de la cura; corría esta el riesgo de fracasar a causa de su propio éxito —parcial—. En esta situación, recurrí al medio heroico de fijarle un plazo.[3] Al comienzo de una nueva temporada de trabajo, revelé al paciente que ese año sería el último del tratamiento, sin que importase lo que él consiguiera en el tiempo que así se le concedía. Primero no me dio crédito alguno, pero luego que se hubo convencido de la seriedad absoluta de mi propósito, le sobrevino el cambio deseado. Sus resistencias se quebraron, y en esos últimos meses pudo reproducir todos los recuerdos y hallar todos los nexos que parecían necesarios para entender su neurosis temprana y dominar su neurosis presente. Cuando se despidió de mí en pleno verano de 1914, sin sospecha alguna, como todos nosotros, de los sucesos

1 [Esto fue escrito poco tiempo después de la gran crisis financiera en Estados Unidos. En *Inhibición, síntoma y angustia* (1926*d*), Freud había hecho una ponderada crítica de la teoría de Rank; véase, en particular, *AE*, **20**, págs. 128-9 y 141-3.]

2 Véase mi escrito «De la historia de una neurosis infantil» (1918*b*), publicado con anuencia del paciente. La posterior afección de este joven no se expone allí con detalle; sólo se la roza donde lo exige perentoriamente la conexión con la neurosis de la infancia.

3 [Cf. *AE*, **17**, págs. 12-3.]

tan inminentes que habrían de sobrevenir, yo lo consideré curado radical y duraderamente.

En una nota agregada al historial clínico en 1923 informé ya que estaba en un error.[4] Hacia el final de la guerra regresó a Viena como fugitivo sin recursos; debí prestarle entonces auxilio para dominar una pieza no tramitada de la trasferencia; se lo consiguió en algunos meses, y pude concluir aquel agregado comunicando que «el paciente, a quien la guerra privó de su patria, de su fortuna y de todos sus vínculos familiares, se sintió normal y tuvo un comportamiento intachable». Si los quince años que siguieron no aportaron un mentís a ese juicio, hicieron necesarias empero ciertas salvedades. El paciente ha permanecido en Viena, conservando cierta posición social, aunque modesta. Pero en ese lapso su bienestar fue interrumpido varias veces por unos episodios patológicos que sólo podían ser aprehendidos como unos vástagos de su vieja neurosis. La habilidad de una de mis discípulas, la doctora Ruth Mack Brunswick, puso término a esos estados, uno por uno, tras breve tratamiento; espero que ella habrá de informar pronto sobre estas experiencias.[5] Algunos de esos ataques estaban referidos todavía a restos trasferenciales; mostraron con nitidez, a pesar de su fugacidad, un carácter paranoico. En otros, sin embargo, el material patógeno consistía en fragmentos de su historia infantil que en su análisis conmigo no habían salido a la luz y ahora eran repelidos con efecto retardado {*nachträglich*} —no puede uno evitar la comparación— como unos hilos tras una operación o unos fragmentos óseos necróticos. Encontré el historial de curación de este paciente casi tan interesante como su historial clínico.

Después, en otros casos, he utilizado la fijación de un plazo, y también he tenido noticias de las experiencias de otros analistas. No puede dudarse del valor de esta medida coactiva. Ella es eficaz, bajo la premisa de que se la adopte en el momento justo, pero no puede dar ninguna garantía de la tramitación completa de la tarea. Al contrario, se puede estar seguro de que mientras una parte del material se vuelve asequible bajo la compulsión de la amenaza, otra parte permanece retenida y en cierto modo enterrada; así, se pierde para el empeño terapéutico. En efecto, no es lí-

[4] [*Ibid.*, pág. 110.]

[5] [En realidad, su informe había aparecido en inglés varios años atrás (Brunswick, 1928*a*). El curso posterior del caso puede seguirse en la nota al pie que agregué al final del historial (*AE*, **17**, pág. 111). En fecha reciente aparecieron varios capítulos autobiográficos del paciente editados por Muriel Gardiner (1971).]

cito extender el plazo una vez que se lo fijó; de lo contrario, el paciente no prestaría crédito alguno a la continuación. El expediente inmediato sería proseguir la cura con otro analista; pero bien se sabe que semejante cambio de vía implica una nueva pérdida de tiempo y una renuncia al rédito del trabajo gastado. Por otra parte, no se puede indicar con carácter de validez universal el momento justo para la introducción de este violento recurso técnico; queda librado al tacto. Un yerro será irreparable. No se debe olvidar el aforismo de que el león salta una vez sola.

II

Las elucidaciones sobre el problema técnico del modo en que se podría apresurar el lento decurso de un análisis nos llevan ahora a otra cuestión de más profundo interés, a saber: si existe un término natural para cada análisis, si en general es posible llevar un análisis a un término tal. El uso lingüístico de los analistas parece propiciar ese supuesto, pues a menudo se oye manifestar, a modo de lamento o de disculpa, sobre una criatura humana cuya imperfección se discierne: «Su análisis no fue terminado», o «No fue analizado hasta el final».

Primero hay que ponerse de acuerdo sobre lo que se mienta con el multívoco giro «final o término de un análisis». En la práctica es fácil decirlo. El análisis ha terminado cuando analista y paciente ya no se encuentran en la sesión de trabajo analítico. Y esto ocurrirá cuando estén aproximadamente cumplidas dos condiciones: la primera, que el paciente ya no padezca a causa de sus síntomas y haya superado sus angustias así como sus inhibiciones, y la segunda, que el analista juzgue haber hecho conciente en el enfermo tanto de lo reprimido, esclarecido tanto de lo incomprensible, eliminado tanto de la resistencia interior, que ya no quepa temer que se repitan los procesos patológicos en cuestión. Y si se está impedido de alcanzar esta meta por dificultades externas, mejor se hablará de un análisis imperfecto {*unvollständig*} que de uno no terminado {*unvollendet*}.

El otro significado de «término» de un análisis es mucho más ambicioso. En nombre de él se inquiere si se ha promovido el influjo sobre el paciente hasta un punto en que la continuación del análisis no prometería ninguna ulterior alteración. Vale decir, la pregunta es si mediante el

análisis se podría alcanzar un nivel de normalidad psíquica absoluta, al cual pudiera atribuirse además la capacidad para mantenerse estable —p. ej., si se hubiera logrado resolver todas las represiones sobrevenidas y llenar todas las lagunas del recuerdo—. Primero examinaremos la experiencia para ver si tal cosa ocurre, y luego la teoría, para saber si ello es en general posible.

Todo analista habrá tratado algunos casos con tan feliz desenlace. Se ha conseguido eliminar la perturbación neurótica preexistente, y ella no ha retornado ni ha sido sustituida por ninguna otra. Por lo demás, no se carece de una intelección sobre las condiciones de tales éxitos. El yo de *los pacientes no estaba alterado*[6] *de una manera notable*, y la etiología de la perturbación era esencialmente traumática. Es que la etiología de todas las perturbaciones neuróticas es mixta; o se trata de pulsiones hiperintensas, esto es, refractarias a su domeñamiento [cf. pág. 227 y *n.* 8] por el yo, o del efecto de unos traumas tempranos, prematuros, de los que un yo inmaduro no pudo enseñorearse. Por regla general, hay una acción conjugada de ambos factores, el constitucional y el accidental. Mientras más intenso sea el primero, tanto más un trauma llevará a la fijación y dejará como secuela una perturbación del desarrollo; y cuanto más intenso el trauma, tanto más seguramente exteriorizará su perjuicio, aun bajo constelaciones pulsionales normales. No hay ninguna duda de que la etiología traumática ofrece al análisis, con mucho, la oportunidad más favorable. Sólo en el caso con predominio traumático conseguirá el análisis aquello de que es magistralmente capaz: merced al fortalecimiento del yo, sustituir la decisión deficiente que viene de la edad temprana por una tramitación correcta. Sólo en un caso así se puede hablar de un análisis terminado definitivamente. Aquí el análisis ha hecho su menester y no necesita ser continuado. Si el paciente así restablecido nunca vuelve a producir una perturbación que le hiciere necesitar del análisis, uno en verdad no sabe cuánto de esta inmunidad se debe al favor del destino, que quizá le ha ahorrado unas pruebas demasiado severas.

La intensidad constitucional de las pulsiones y la alteración perjudicial del yo, adquirida en la lucha defensiva, en el sentido de un desquicio y una limitación, son los factores desfavorables para el efecto del análisis y capaces de

[6] [El concepto de «alteración del yo» es examinado extensamente *infra*, especialmente en la sección V. Cf. también mi «Nota introductoria», *supra*, pág. 215.]

prolongar su duración hasta lo inconcluible. Uno está tentado de responsabilizar a la primera —la intensidad pulsional— por la plasmación de la otra —la alteración del yo—, pero parece que esta última tiene su propia etiología, y en verdad hay que confesar que con estas constelaciones no estamos lo bastante familiarizados. Es que sólo ahora se han convertido en asunto del estudio analítico. Me parece que en este campo el interés de los analistas en modo alguno tiene el enfoque correcto. En vez de indagar cómo se produce la curación por el análisis, cosa que yo considero suficientemente esclarecida, el planteo del problema debería referirse a los impedimentos que obstan a la curación analítica.

En este contexto, me gustaría abordar dos problemas que brotan de manera directa de la práctica analítica, como habrán de mostrarlo los siguientes ejemplos. Un hombre que ha ejercido él mismo el análisis con gran éxito juzga que su relación con el hombre y con la mujer —con los hombres que son sus competidores y con la mujer a quien ama— no está, empero, exenta de estorbos neuróticos, y por eso se hace objeto analítico de otro a quien considera superior a él.[7] Este alumbramiento crítico de su persona propia le trae pleno éxito. Desposa a la mujer amada y se convierte en el amigo y el maestro de los presuntos rivales. Así pasan varios años, en los que permanece también imperturbado el vínculo con su antiguo analista. Pero luego, sin ocasión externa registrable, sobreviene una perturbación. El analizado entra en oposición con el analista, le reprocha haber omitido brindarle un análisis integral {*vollständig*}. Es que habría debido saber, y debió tenerlo en cuenta, que un vínculo trasferencial nunca puede ser meramente positivo; tendría que haber hecho caso de la posibilidad de una trasferencia negativa. El analista se disculpa diciendo que en la época del análisis no se notaba nada de una trasferencia negativa. Pero aun suponiendo que hubiera descuidado unos levísimos indicios de esta última —lo cual no estaría excluido, dada la estrechez del horizonte en aquella temprana época del análisis—, seguiría siendo dudoso que tuviera el poder de activar por su mero señalamiento un tema o, como dice, un «complejo», mientras este no fuera actual en el paciente

[7] [Según Ernest Jones, alude aquí a Ferenczi, quien fue analizado por Freud durante tres semanas en octubre de 1914 y por otras tres (a razón de dos sesiones diarias) en junio de 1916. Cf. Jones, 1957, pág. 158, y 1955, págs. 195 y 213. Véase también la nota necrológica que escribió Freud (1933*c*) en ocasión de la muerte de Ferenczi (*AE*, **22**, pág. 227).]

mismo. Para ello, sin duda habría necesitado emprender alguna acción contra el paciente, una acción inamistosa en el sentido objetivo. Y además, no toda buena relación entre analista y analizado, en el curso del análisis y después de él, ha de ser estimada como una trasferencia. Existen también —siguió diciendo el analista— vínculos amistosos de fundamento objetivo y que demuestran ser viables.

Agrego enseguida el segundo ejemplo, que plantea el mismo problema. Una señorita mayor está desde su pubertad aquejada de una incapacidad para caminar a consecuencia de unos fuertes dolores en las piernas, lo cual la ha apartado de la vida corriente. El estado, de evidente naturaleza histérica, ha desafiado a muchos tratamientos; una cura analítica de tres trimestres lo elimina y devuelve a esta persona capaz y valiosa sus derechos a participar de la vida. Los años que siguen a la curación no aportan nada bueno: hay catástrofes en la familia, pérdida de la fortuna, y, con lo avanzado de la edad, se esfuma toda perspectiva de dicha amorosa y casamiento. Pero la ex enferma todo lo soporta con valentía y en tiempos difíciles obra como un sostén para los suyos. Ya no sé si doce o catorce años después de terminado el tratamiento, unas profusas hemorragias hicieron necesario el examen ginecológico. Se halló un mioma, que justificaba la extirpación total del útero. Desde esta operación la señorita volvió a enfermar. Se enamoró del cirujano; se regodeaba en fantasías masoquistas sobre las terribles alteraciones producidas en su interior, con las cuales escondía su novela de amor; probó ser inasequible para un nuevo intento analítico y hasta el final de su vida ya no volvió a ser normal. Aquel exitoso tratamiento es tan remoto que no es lícito hacerle grandes demandas: corresponde a los primeros años de mi actividad analítica. Comoquiera que sea, es posible que la segunda contracción de enfermedad brotara de la misma raíz que la primera, felizmente superada; que fuera una expresión alterada de las mismas mociones reprimidas que en el análisis sólo habían hallado una tramitación imperfecta {*unvollkommen*}. Pero yo me inclino a creer que sin el nuevo trauma no se habría llegado al estallido más reciente de la neurosis.

Estos dos casos, que he escogido adrede entre muchos otros semejantes, han de bastar para iniciar la discusión sobre nuestros temas. Escépticos, optimistas, ambiciosos, los valorarán de manera por entero diversa. Los primeros dirán que así quedó probado: ni siquiera un tratamiento analítico exitoso protege a la persona por el momento cu-

rada de contraer luego otra neurosis, y hasta una neurosis de la misma raíz pulsional, vale decir, en verdad, un retorno del antiguo padecer. Los otros no darán por aportada esa prueba. Objetarán que ambas experiencias provenían de las épocas tempranas del análisis, veinte y treinta años atrás. Desde entonces —argüirán— nuestras intelecciones se han profundizado y ensanchado, y nuestra técnica se ha alterado en consonancia con las nuevas conquistas. Hoy sí sería lícito pedir y esperar que una curación analítica demostrara ser duradera o, al menos, que una afección más reciente no se revelara como reanimación de la perturbación pulsional anterior dentro de nuevas formas expresivas. La experiencia —concluirán— no nos constriñe a limitar de una manera tan sustancial los reclamos hechos a nuestra terapia.

Desde luego, he escogido aquellas dos observaciones por ser muy distantes en el tiempo. Bien se entiende que, mientras más reciente sea el éxito del tratamiento, menos se prestará para nuestras reflexiones, pues no tenemos medio alguno de prever el destino ulterior de una curación. Es manifiesto que las expectativas de los optimistas presuponen muchas cosas en modo alguno evidentes: en primer lugar, que es perfectamente posible tramitar de manera definitiva y para todo tiempo un conflicto pulsional (mejor: un conflicto del yo con una pulsión); en segundo lugar, que, mientras se trata a un hombre a raíz de un conflicto pulsional, es hacedero vacunarlo, por así decir, contra todas las posibilidades de conflicto semejantes; y, en tercer lugar, que uno tiene el poder de despertar, con el fin de realizar un tratamiento profiláctico, un conflicto patógeno así, el cual por el momento no se denuncia en indicio alguno, y que es sabio obrar de ese modo. Yo formulo estas cuestiones sin pretender responderlas en el presente. Es que quizá nos resulte imposible dar por ahora una respuesta cierta.

Es probable que unas reflexiones teóricas nos permitan contribuir en algo para su apreciación. Pero otra cosa se nos ha vuelto clara desde ahora: el camino para cumplimentar esas demandas acrecentadas que se dirigen a la cura analítica no lleva al acortamiento de su duración o no pasa por este atajo.

III

Una experiencia analítica que ya tiene varias décadas y un cambio sobrevenido en la modalidad de mi quehacer me alientan a ensayar la respuesta a las preguntas planteadas. En épocas anteriores me veía frente a una mayoría de pacientes que, como es natural, esforzaban hacia una tramitación rápida; en los últimos años me dediqué de manera prevaleciente a los análisis didácticos, y un número proporcionalmente menor de enfermos graves siguió conmigo un tratamiento continuado, si bien interrumpido por pausas más o menos largas. En estos últimos, la meta terapéutica había devenido otra. No entraba en cuenta una abreviación de la cura; el propósito era producir un agotamiento radical de las posibilidades de enfermedad y una alteración profunda de la persona.

De los tres factores que hemos reconocido como decisivos para las posibilidades de la terapia analítica —influjo de traumas, intensidad constitucional de las pulsiones, alteración del yo— nos interesa aquí sólo el del medio, la intensidad de las pulsiones. La más somera reflexión nos sugiere la duda sobre si es indispensable la limitación que introduce el atributo «constitucional» (o «congénita»). Por decisivo que sea desde todo comienzo el factor constitucional, es empero concebible que un refuerzo pulsional sobrevenido más tarde en la vida exteriorice los mismos efectos. Habría, pues, que modificar la fórmula: intensidad pulsional «por el momento», en lugar de «constitucional». La primera de nuestras cuestiones rezaba: ¿Es posible tramitar de manera duradera y definitiva, mediante la terapia analítica, un conflicto de la pulsión con el yo o una demanda pulsional patógena dirigida al yo? Acaso no sea ocioso, para evitar malentendidos, puntualizar con más precisión lo que ha de entenderse por la frase «tramitación duradera de una exigencia pulsional». No es, por cierto, que se la haga desaparecer de suerte que nunca más dé noticias de ella. Esto es en general imposible, y tampoco sería deseable. No, queremos significar otra cosa, que en términos aproximados se puede designar como el «domeñamiento» [8] de la pulsión: esto quiere decir que la pulsión es

[8] [«*Bändigung*». Freud utilizó esta palabra, entre otros lugares, en «El problema económico del masoquismo» (1924*c*), *AE*, **19**, pág. 170; allí lo hizo para enunciar que la mezcla de la libido con la pulsión de muerte torna inocua a esta última. Mucho antes, en el «Proyecto de psicología» de 1895 (Freud, 1950*a*), *AE*, **1**, pág. 430,

admitida en su totalidad dentro de la armonía del yo, es asequible a toda clase de influjos por las otras aspiraciones que hay en el interior del yo, y ya no sigue más su camino propio hacia la satisfacción. Si se pregunta por qué derroteros y con qué medios acontece ello, no es fácil responder. Uno no puede menos que decirse: «Entonces es preciso que intervenga la bruja».[9] La bruja metapsicología, quiere decir. Sin un especular y un teorizar metapsicológicos —a punto estuve de decir: fantasear— no se da aquí un solo paso adelante. Por desgracia, los informes de la bruja tampoco esta vez son muy claros ni muy detallados. Tenemos sólo un punto de apoyo —si bien inestimable—: la oposición entre proceso primario y secundario, y a este he de remitir aquí.

Si ahora regresamos a la primera pregunta, hallamos que nuestro nuevo punto de vista nos impone una precisa decisión. Aquella indagaba si es posible tramitar de manera duradera y definitiva cierto conflicto pulsional, o sea, «domeñar» de esa manera la exigencia pulsional. En este planteo del problema, la intensidad pulsional ni se menciona, pero justamente de ella depende el desenlace. Partamos de que el análisis no consigue en el neurótico más de lo que el sano lleva a cabo sin ese auxilio. Ahora bien, en el sano, como lo enseña la experiencia cotidiana, toda decisión de un conflicto pulsional vale sólo para una determinada intensidad de la pulsión; mejor dicho, sólo es válida dentro de una determinada relación entre robustez de la pulsión y robustez del yo.[10] Si esta última se relaja, por enfermedad, agotamiento, etc., todas las pulsiones domeñadas con éxito hasta entonces volverán a presentar de nuevo sus títulos y pueden aspirar a sus satisfacciones sustitutivas por caminos anormales.[11] La prueba irrefutable de ello la pro-

la había empleado para designar el proceso por el cual los recuerdos penosos, a raíz de la intervención del yo, dejan de portar afecto.]

9 [Goethe, *Fausto*, parte 1, escena 6.]

10 Rectifico por prurito de exactitud: para un cierto campo de esta relación.

11 Sirva esto para justificar el valor etiológico de factores tan inespecíficos como el exceso de trabajo, el efecto de «choques», etc., que gozaron siempre de universal reconocimiento y que justamente el psicoanálisis debió empujar a un segundo plano. Es que la salud sólo se puede describir en términos metapsicológicos, por referencia a unas proporciones de fuerzas entre las instancias del aparato anímico por nosotros discernidas, o, si se prefiere, inferidas, conjeturadas. [Desde los primeros tiempos, Freud menospreció la importancia etiológica que tienen para las neurosis factores tales como el exceso de trabajo; véase el Manuscrito A (que probablemente date de 1892) en la correspondencia con Fliess (Freud, 1950*a*), *AE*, **1**, pág. 216.]

porciona ya el sueño nocturno, que frente al acomodamiento del yo para dormir reacciona con el despertar de las exigencias pulsionales.

Tampoco da lugar a dudas el material del otro lado [la intensidad pulsional]. Por dos veces en el curso del desarrollo individual emergen refuerzos considerables de ciertas pulsiones: durante la pubertad y, en la mujer, cerca de la menopausia. En nada nos sorprende que personas que antes no eran neuróticas devengan tales hacia esas épocas. El domeñamiento de las pulsiones, que habían logrado cuando estas eran de menor intensidad, fracasa ahora con su refuerzo. Las represiones se comportan como unos diques contra el esfuerzo de asalto {*Andrang*} de las aguas. Lo mismo que producen aquellos dos refuerzos pulsionales puede sobrevenir de manera irregular en cualquier otra época de la vida por obra de influjos accidentales. Se llega a refuerzos pulsionales en virtud de nuevos traumas, frustraciones impuestas, influjos colaterales recíprocos de las pulsiones. El resultado es en todos los casos el mismo y confirma el poder incontrastable del factor cuantitativo en la causación de la enfermedad.

En este punto tengo la impresión de que debería avergonzarme por todas estas trabajosas elucidaciones, ya que lo que ellas dicen es algo hace mucho consabido y evidente. Y, en efecto, siempre nos hemos comportado como si lo supiéramos; sólo que en nuestras representaciones teóricas las más de las veces hemos omitido tomar en cuenta el punto de vista *económico* en la misma medida que el *dinámico* y el *tópico*. Mi disculpa es, pues, advertir así sobre esa omisión.[12]

Ahora bien, antes que nos decidamos por cierta respuesta a nuestra pregunta, hemos de atender a una objeción cuya fuerza consiste en que probablemente nos tenga ganados de antemano. Ella dice que todos nuestros argumentos han sido derivados de los procesos espontáneos entre el yo y la pulsión, y presuponen que la terapia analítica no puede hacer nada que no acontecería por sí solo en condiciones normales, favorables. Pero, ¿es efectivamente así? ¿Acaso nuestra teoría no reclama para sí el título de producir un estado que nunca preexistió de manera espontánea en el interior del yo, y cuya neo-creación constituye la diferencia esencial entre el hombre analizado y el no ana-

[12] [Esta misma argumentación fue desarrollada con particular claridad, y con un lenguaje menos técnico, en *¿Pueden los legos ejercer el análisis?* (1926*e*), *AE*, **20**, págs. 226-7.]

lizado? Veamos en qué se basa ese título. Todas las represiones acontecen en la primera infancia; son unas medidas de defensa primitivas del yo inmaduro, endeble. En años posteriores no se consuman represiones nuevas, pero son conservadas las antiguas, y el yo recurre en vasta medida a sus servicios para gobernar las pulsiones. En nuestra terminología, los conflictos nuevos son tramitados por una «pos-represión» {«*Nachverdrängung*»}.[13] Acerca de las represiones infantiles, acaso valga lo que hemos sostenido con carácter universal, a saber: que dependen enteramente de la proporción relativa entre las fuerzas y no son capaces de sostenerse frente a un acrecentamiento de la intensidad de las pulsiones. Y bien, el análisis hace que el yo madurado y fortalecido emprenda una revisión de estas antiguas represiones; algunas serán liquidadas y otras reconocidas, pero a estas se las edificará de nuevo sobre un material más sólido. Estos nuevos diques tienen una consistencia por entero diversa que los anteriores; es lícito confiar en que no cederán tan fácil a la pleamar del acrecentamiento de las pulsiones. La rectificación, con posterioridad {*nachträglich*}, del proceso represivo originario, la cual pone término al hiperpoder del factor cuantitativo, sería entonces la operación genuina de la terapia analítica.

Hasta ahí nuestra teoría, a la que no podemos renunciar si no media una compulsión irrecusable. ¿Y qué dice la experiencia sobre esto? Quizá no sea todavía lo bastante abarcadora para pronunciar una decisión segura. Asaz a menudo corrobora nuestras expectativas, pero no siempre. Uno tiene la impresión de que no habría derecho a sorprenderse si, al cabo, resultara que el distingo entre el no analizado y la conducta ulterior del analizado no es tan radical como lo ambicionamos, esperamos y afirmamos. Según eso, el análisis lograría, sí, muchas veces, desconectar el influjo del refuerzo pulsional, pero no lo conseguiría de manera regular. O bien su efecto se limitaría a elevar la fuerza de resistencia de las inhibiciones, de suerte que tras el análisis ellas estarían a la altura de unos reclamos mucho más intensos que antes de él o sin él. Realmente no me atrevo a formular aquí decisión alguna, y tampoco sé si ella es posible por el momento.

Pero hay otro ángulo desde el cual aproximarse al entendimiento de este efecto inconstante del análisis. Sabe-

[13] [Cf. «La represión» (1915*d*), *AE*, **14**, pág. 143, donde el término empleado (como en otras obras de Freud en ese período) es, empero, «*Nachdrängen*» {«esfuerzo de dar caza»}.]

mos que el primer paso hacia el dominio intelectual del mundo circundante en que vivimos es hallar universalidades, reglas, leyes, que pongan orden en el caos. Mediante ese trabajo simplificamos el mundo de los fenómenos, pero no podemos evitar el falsearlo también, en particular cuando se trata de procesos de desarrollo y trasmudación. Nos interesa asir un cambio cualitativo, y para hacerlo solemos descuidar, al menos en un principio, un factor cuantitativo. En la realidad objetiva, las transiciones y las etapas intermedias son mucho más frecuentes que los estados opuestos por separaciones tajantes. En el caso de desarrollos y mudanzas, nuestra atención se dirige sólo al resultado; tendemos a omitir que tales procesos de ordinario se consuman de manera más o menos imperfecta, o sea que en el fondo son propiamente unas alteraciones sólo parciales. El agudo satírico del viejo imperio austríaco, Johann Nestroy, manifestó cierta vez: «Todo progreso nunca es sino la mitad de grande de lo que al comienzo se esperaba».[14] Uno estaría tentado de atribuir validez universal a esta maliciosa sentencia. Casi siempre hay fenómenos residuales, un retraso parcial. Si el dadivoso mecenas nos sorprende con un rasgo aislado de mezquindad, si el hiperbueno se deja llevar de pronto a una acción hostil, he ahí unos «fenómenos residuales» inapreciables para la investigación genética. Nos muestran que aquellas loables y valiosas cualidades descansan sobre una compensación y sobrecompensación, que, como era de suponer, no han cuajado por entero, no han cuajado en la plenitud de su monto. En nuestra primera descripción del desarrollo libidinal dijimos que una fase oral originaria deja sitio a la fase sádico-anal, y esta a la fálico-genital; la investigación ulterior no lo ha contradicho, pero ha agregado, a modo de enmienda, que estas sustituciones no se producen de manera repentina, sino poco a poco, de suerte que en cada momento unos fragmentos de la organización anterior persisten junto a la más reciente, y aun en el caso del desarrollo normal la trasmudación nunca acontece de modo integral {*vollständig*}; por eso, en la plasmación definitiva pueden conservarse unos restos de las fijaciones libidinales anteriores. Vemos lo mismo en ámbitos totalmente diversos. De las supuestamente superadas supersticiones y creencias erróneas de la humanidad, no hay ninguna de la que no pervivan restos hoy entre nosotros, en los estratos más bajos de los pueblos civilizados o aun

[14] [Esta misma observación de Nestroy había sido citada en *¿Pueden los legos ejercer el análisis?* (1926*e*), *AE*, **20**, pág. 181.]

en los estamentos superiores de la sociedad culta. Una vez que algo ha nacido a la vida, sabe afirmarse con tenacidad. Uno a menudo dudaría de que los dragones del tiempo primordial se hayan extinguido realmente.

Apliquemos lo dicho a nuestro caso; opino que la respuesta a la pregunta sobre cómo se explica la inconstancia de nuestra terapia analítica bien podría ser esta: No hemos alcanzado siempre en toda su extensión, o sea, no lo bastante a fondo, nuestro propósito de sustituir las represiones permeables por unos dominios {*Bewältigung*} confiables y acordes al yo. La trasmudación se consigue, pero a menudo sólo parcialmente; sectores del mecanismo antiguo permanecen intocados por el trabajo analítico. Es difícil probar que en efecto sea así; para apreciarlo no poseemos otro camino que el resultado mismo que es preciso explicar. Ahora bien, las impresiones que uno recibe en el curso del trabajo analítico no contradicen nuestro supuesto; por el contrario, parecen corroborarlo. Sólo que no debe tomarse la claridad de nuestra propia intelección como medida del convencimiento que despertamos en el analizado. Acaso le falte «profundidad», podemos decir; se trata siempre del factor *cuantitativo, que tanto se descuida*. Si esta es la solución, cabe afirmar que el título reivindicado por el análisis, de que él cura las neurosis asegurando el gobierno sobre lo pulsional, es siempre justo en la teoría, pero no siempre lo es en la práctica. Y ello porque no siempre consigue asegurar en medida suficiente las bases para el gobierno sobre lo pulsional. Es fácil descubrir la razón de este fracaso parcial. El factor cuantitativo de la intensidad pulsional se había contrapuesto en su momento a los empeños defensivos del yo; por eso debimos recurrir al trabajo analítico, y ahora aquel mismo factor pone un límite a la eficacia de este nuevo empeño. Dada una intensidad pulsional hipertrófica, el yo madurado y sustentado por el análisis fracasa en la tarea de manera semejante a lo que antes le ocurriera al *yo desvalido; el gobierno sobre lo pulsional mejora*, pero sigue incompleto, porque la trasmudación del mecanismo de defensa ha sido imperfecta. Nada hay de asombroso en ello, pues el análisis no trabaja con recursos ilimitados, sino restringidos, y el resultado final depende siempre de la proporción relativa entre las fuerzas de las instancias en recíproca lucha.

Es sin duda deseable abreviar la duración de una cura analítica, pero el camino para el logro de nuestro propósito terapéutico sólo pasa por el robustecimiento del auxilio que pretendemos aportar con el análisis al yo. El influjo hipnó-

tico parecía ser un destacado medio para nuestro fin; es bien conocida la razón por la cual debimos renunciar a él. Hasta ahora no se ha hallado un sustituto de la hipnosis. Desde este punto de vista uno comprende los empeños terapéuticos, vanos por desdicha, a que un maestro del análisis como Ferenczi consagró los últimos años de su vida.

IV

Las dos cuestiones subsiguientes —si durante el tratamiento de un conflicto pulsional uno puede proteger al paciente de conflictos futuros, y si es realizable y acorde al fin despertar con fines profilácticos un conflicto pulsional no manifiesto por el momento— deben tratarse juntas, pues es evidente que la primera tarea sólo se puede solucionar si se resuelve la segunda, vale decir, si uno muda en conflicto actual, y somete a su influjo, el conflicto posible en el futuro. Este nuevo planteo del problema no es en el fondo sino continuación del anterior. Si antes se trataba de prevenir el retorno del *mismo* conflicto, ahora se trata de su posible sustitución por otro. Lo que así se emprende suena muy ambicioso, pero uno sólo quiere tener en claro los límites con que tropieza la capacidad de operación de una terapia analítica.

Por atractivo que resulte para la ambición terapéutica plantearse semejantes tareas, la experiencia nos ha preparado un rotundo rechazo. Si un conflicto pulsional no es actual, no se exterioriza, es imposible influir sobre él mediante el análisis. La advertencia de no despertar a los perros dormidos, que tan a menudo se opone a nuestros empeños por explorar el mundo psíquico subterráneo, es particularmente ociosa respecto de las constelaciones de la vida anímica. En efecto, si las pulsiones crean perturbaciones, eso es prueba de que los perros no están dormidos; y si en efecto parecen dormir, no está en nuestro poder despertarlos. Esta última afirmación, sin embargo, no parece del todo acertada; reclama un examen más detallado. Reflexionemos sobre los medios que poseemos para volver actual un conflicto pulsional latente por el momento. Es evidente que sólo dos cosas podemos hacer: producir situaciones donde devenga actual, o conformarse con hablar de él en el análisis, señalar su posibilidad. El primer propósito puede ser alcanzado por dos diversos caminos: primero, dentro de la realidad objetiva, y segundo, dentro de la trasferen-

cia, exponiendo al paciente en ambos casos a cierta medida de padecer objetivo mediante frustración y estasis libidinal. Ahora bien, es cierto que ya en el ejercicio corriente del análisis nos servimos de una técnica así. Si no, ¿cuál sería el sentido del precepto según el cual el análisis tiene que ejecutarse «en la frustración» {*Versagung*, «denegación»}? [15] Pero esa es una técnica para el tratamiento de un conflicto ya actual. Buscamos agudizar ese conflicto, llevarlo a su plasmación más neta para acrecentar la fuerza pulsional que habrá de solucionarlo. La experiencia analítica nos ha mostrado que lo mejor es enemigo de lo bueno, que en cada fase del restablecimiento tenemos que luchar con la inercia del paciente, quien está pronto a conformarse con una tramitación imperfecta.

Pero si procuramos un tratamiento profiláctico de conflictos pulsionales no actuales, sino meramente posibles, no bastará regular un padecer presente e inevitable; habrá que resolverse a llamar a la vida un padecer nuevo, cosa que hasta hoy acertadamente se dejó librada al destino. De todas partes le advertirían a uno contra la temeridad de entrar en competencia con el destino mediante unos experimentos tan crueles con las pobres criaturas humanas. ¿Y de qué índole serían tales intentos? ¿Puede uno, al servicio de la profilaxis, hacerse responsable por destruir un matrimonio satisfactorio, o por imponer la renuncia a un empleo del que obtiene el analizado la seguridad de su sustento? Por suerte, nunca se llega a la situación de reflexionar siquiera sobre la legitimidad de tales intervenciones en la vida real; es que en modo alguno está uno facultado a efectuarlas, y el individuo que es objeto de ese experimento terapéutico ciertamente no lo aceptaría. Así pues, semejante cosa está poco menos que excluida en la práctica; por su parte, la teoría tiene otras objeciones que hacerle. En efecto, el trabajo analítico se cumple de manera óptima cuando las vivencias patógenas pertenecen al pasado, de suerte que el yo pudo ganar distancia de ellas. En estados de crisis aguda, el análisis es poco menos que inutilizable. En tal caso, todo interés del yo será reclamado por la dolorosa realidad objetiva y se rehusará al análisis, que pretende penetrar tras esa superficie y poner en descubierto los influjos del pasado. Así, crear un conflicto fresco no haría más que prolongar y dificultar el trabajo analítico.

15 [Cf. «Puntualizaciones sobre el amor de trasferencia» (1915*a*), *AE*, **12**, pág. 168, y «Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica» (1919*a*), *AE*, **17**, págs. 158 y sigs.]

Se objetará que estas elucidaciones son de todo punto ociosas. Nadie piensa en crear la posibilidad de tratar el conflicto pulsional latente convocando, de manera deliberada, una nueva situación de padecer. Y no sería ese, por lo demás, un glorioso logro profiláctico. También se dirá, por ejemplo, que si bien una escarlatina deja inmunidad para el retorno de esa misma enfermedad, no por eso se les ocurre a los internistas infectar con escarlatina a un sano, que tiene la posibilidad de padecerla, a fin de obtener aquella garantía. A la acción protectora no le está permitido producir idéntica situación de peligro que la enfermedad misma, sino sólo una de peligro mucho menor, tal como se la consigue con la vacunación antivariólica y muchos otros procedimientos. Por tanto, en una profilaxis de los conflictos pulsionales sólo entrarían en cuenta los otros dos métodos: la producción artificial de conflictos nuevos dentro de la trasferencia, a los que les faltará el carácter de la realidad objetiva, y el despertar tales conflictos en la representación del analizado hablando de ellos y familiarizándolo con su posibilidad.

Yo no sé si es lícito aseverar que el primero de estos dos procedimientos más benignos sería totalmente inaplicable en el análisis. Faltan para ello indagaciones especiales. Lo cierto es que al punto emergen dificultades que no hacen aparecer muy promisoria la empresa. En primer lugar, que se está muy limitado en la selección de tales situaciones para la trasferencia. El analizado mismo no puede colocar todos sus conflictos dentro de la trasferencia; y tampoco el analista puede, desde la situación trasferencial, despertar todos los conflictos pulsionales posibles del paciente. Tal vez, por ejemplo, le dé celos o le haga vivenciar desengaños de amor, mas para ello no hace falta ningún propósito técnico. Tales cosas sobrevienen de todos modos, espontáneamente, en la mayoría de los análisis. En segundo lugar, no se olvide que todas esas escenificaciones necesitan de unas acciones inamistosas hacia el analizado, y mediante ellas uno daña la actitud tierna hacia el analista, la trasferencia positiva, que es el motivo más poderoso para la participación del analizado en el trabajo analítico en común. Por tanto, no sería lícito esperar demasiado de este procedimiento.

Sólo resta, entonces, aquel camino que es probable que haya sido el único originariamente considerado. Uno le cuenta al paciente sobre las posibilidades de otros conflictos pulsionales y despierta su expectativa de que tales cosas podrían suceder también en él. Ahora bien, uno espera que

tal comunicación y advertencia tendrá por resultado activar en el paciente uno de los conflictos indicados, en una medida moderada, aunque suficiente para el tratamiento. Pero esta vez la experiencia da una respuesta unívoca. El resultado que se esperaba no comparece. El paciente escucha, sí, la nueva, pero no hay eco alguno. Acaso piense entre sí: «Esto es muy interesante, pero no registro nada de eso». Uno ha aumentado el saber del paciente, sin alterar nada más en él. El caso es más o menos el mismo que el de la lectura de escritos psicoanalíticos. El lector sólo se «emocionará» con aquellos pasajes en los que se sienta tocado, vale decir, que afecten los conflictos eficaces en su interior por el momento. Todo lo demás lo dejará frío. Opino que es posible hacer experiencias análogas si se dan esclarecimientos sexuales a niños. Lejos estoy de afirmar que sea este un proceder dañino o superfluo, pero es evidente que se ha sobrestimado en mucho el efecto profiláctico de estas liberales prevenciones. Los niños saben ahora algo que antes ignoraban, pero no atinan a nada con las nuevas noticias que les regalaron. Uno se convence de que ni siquiera están prontos a sacrificar tan rápido aquellas teorías sexuales —uno diría: naturales— que ellos han formado en acuerdo con su organización libidinal imperfecta y en dependencia de esta: el papel de la cigüeña, la naturaleza del comercio sexual, la manera en que los niños vienen al mundo. Todavía largo tiempo después de haber recibido el esclarecimiento sexual se comportan como los primitivos a quienes se les ha impuesto el cristianismo y siguen venerando en secreto a sus viejos ídolos.[16]

V

Comenzamos averiguando cómo se podría abreviar la duración fatigosamente larga de un tratamiento analítico, y luego, guiados siempre por nuestro interés en las relaciones de tiempo, hemos pasado a preguntarnos si se puede alcanzar una curación duradera y si mediante un tratamiento profiláctico es posible prevenir enfermedades futuras. Así llegamos a discernir como decisivos para el éxito de nuestro empeño terapéutico los influjos de la etiología traumática,

[16] [Compárense estas reflexiones con las más espontáneas contenidas en un trabajo anterior, «El esclarecimiento sexual del niño» (1907*c*).]

la intensidad relativa de las pulsiones que es preciso gobernar, y algo que llamamos alteración del yo. [Cf. pág. 227.] Sólo consideramos en detalle el segundo de esos factores, y al hacerlo tuvimos ocasión de reconocer la sobresaliente importancia del factor cuantitativo y de insistir en los títulos con que cuenta el abordaje metapsicológico para cualquier intento de explicación.

Acerca del tercer factor, la alteración del yo, no hemos manifestado nada todavía. Si nos volvemos hacia él, recibimos como primera impresión que hay aquí mucho por preguntar y por responder, y lo que tenemos para decir demostrará ser asaz insuficiente. Esta primera impresión se sostiene aun luego de habernos ocupado más del problema. Como es sabido, la situación analítica consiste en aliarnos nosotros con el yo de la persona objeto a fin de someter sectores no gobernados de su ello, o sea, de integrarlos en la síntesis del yo. El hecho de que una cooperación así fracase comúnmente con el psicótico ofrece un punto firme para nuestro juicio. El yo, para que podamos concertar con él un pacto así, tiene que ser un yo normal. Pero ese yo normal, como la normalidad en general, es una ficción ideal. El yo anormal, inutilizable para nuestros propósitos, no es por desdicha una ficción. Cada persona normal lo es sólo en promedio, su yo se aproxima al del psicótico en esta o aquella pieza, en grado mayor o menor, y el monto del distanciamiento respecto de un extremo de la serie y de la aproximación al otro nos servirá provisionalmente como una medida de aquello que se ha designado, de manera tan imprecisa, «alteración del yo».

Si preguntamos de dónde provienen las modalidades y los grados, tan diversos, de la alteración del yo, he aquí la inevitable alternativa que se presenta: son originarios o adquiridos. El segundo caso será más fácil de tratar. Si se los ha adquirido, fue sin duda en el curso del desarrollo desde las primeras épocas de la vida. Desde el comienzo mismo, en efecto, el yo tiene que procurar el cumplimiento de su tarea, mediar entre su ello y el mundo exterior al servicio del principio de placer, precaver al ello de los peligros del mundo exterior. Si en el curso de este empeño aprende a adoptar una actitud defensiva también frente al ello propio, y a tratar sus exigencias pulsionales como peligros externos, esto acontece, al menos en parte, porque comprende que la satisfacción pulsional llevaría a conflictos con el mundo exterior. El yo se acostumbra entonces, bajo el influjo de la educación, a trasladar el escenario de la lucha de afuera hacia adentro, a dominar el peligro *interior* antes que

haya devenido un peligro *exterior*, y es probable que las más de las veces obre bien haciéndolo. Durante esta lucha en dos frentes —más tarde se agregará un tercer frente—,[17] el yo se vale de diversos procedimientos para cumplir su tarea, que, dicho en términos generales, consiste en evitar el peligro, la angustia, el displacer. Llamamos «*mecanismos de defensa*» a estos procedimientos. No nos resultan todavía consabidos de manera exhaustiva. Un trabajo publicado por Anna Freud (1936) nos ha permitido echar una primera mirada a su diversidad y su multilateral intencionalidad {*Bedeutung*}.

De uno de esos mecanismos, la represión {esfuerzo de desalojo y suplantación}, ha partido el estudio de los procesos neuróticos en general. Nunca se dudó de que la represión no es el único procedimiento de que dispone el yo para sus propósitos. Empero, es algo particularísimo, separado de los otros mecanismos de manera más tajante que estos entre sí. Querría patentizar su relación con ellos por medio de una comparación, pero bien sé que en estos campos las comparaciones no nos llevan muy lejos. Piénsese, pues, en los posibles destinos de un libro en la época en que todavía no se hacían ediciones impresas, sino que se los copiaba uno por uno; y que uno de estos libros contuviera referencias que en épocas posteriores se consideraron indeseadas —tal como, según Robert Eisler (1929), los escritos de Flavio Josefo debieron de contener pasajes sobre Jesucristo chocantes para la posterior cristiandad—. La censura oficial de nuestros días no emplearía otro mecanismo de defensa que la confiscación y destrucción de cada ejemplar de la edición entera. En aquella época se utilizaban métodos diversos para volver inocuo el libro. O bien los pasajes chocantes se tachaban con un trazo grueso, de suerte que se volvían ilegibles, y, si después no se los reescribía, el siguiente copista del libro brindaba un texto irreprochable, pero lagunoso en algunos pasajes y quizás ininteligible ahí. O bien, no conformes con ello, querían evitar también el indicio de la mutilación del texto; procedíase entonces a desfigurar {dislocar} el texto. Se omitían algunas palabras o se las sustituía por otras, se interpolaban frases nuevas; lo mejor era suprimir todo el pasaje e insertar en su lugar otro, que quería decir exactamente lo contrario. El copista siguiente del libro podía producir entonces un texto insospechable, pero que estaba falsificado; ya no contenía lo que el autor había querido comunicar, y muy probable-

17 [Referencia indirecta al superyó.]

mente las correcciones introducidas no se orientaban en el sentido de la verdad.

Si no se establece la comparación en términos demasiado estrictos, se puede decir que la represión es a los otros métodos de defensa como la omisión a la desfiguración del texto, y en las diversas formas de esta falsificación puede uno hallar analogías para las múltiples variedades de la alteración del yo. Alguien podría objetar que esta comparación falla en un punto esencial, pues la desfiguración del texto es obra de una censura tendenciosa, de la que el desarrollo yoico no muestra ningún correspondiente; pero no hay tal, pues esa tendencia está subrogada en vasta medida por la compulsión del principio de placer. El aparato psíquico no tolera el displacer, tiene que defenderse de él a cualquier precio, y si la percepción de la realidad objetiva trae displacer, ella —o sea, la percepción— tiene que ser sacrificada. Contra el peligro exterior, uno puede encontrar socorro durante un tiempo en la huida y la evitación de la situación peligrosa, hasta adquirir fortaleza bastante para cancelar la amenaza mediante una alteración activa de la realidad objetiva. Pero de sí mismo uno no puede huir; contra el peligro interior no vale huida alguna, y por eso los mecanismos de defensa del yo están condenados a falsificar la percepción interna y a posibilitarnos sólo una noticia deficiente y desfigurada de nuestro ello. El yo queda entonces, en sus relaciones con el ello, paralizado por sus limitaciones o enceguecido por sus errores, y el resultado en el acontecer psíquico será por fuerza el mismo que si un peregrino no conociera la comarca por la que anda y no tuviera vigor para la marcha.

Los mecanismos de defensa sirven al propósito de apartar peligros. Es incuestionable que lo consiguen; es dudoso que el yo, durante su desarrollo, pueda renunciar por completo a ellos, pero es también seguro que ellos mismos pueden convertirse en peligros. Muchas veces el resultado es que el yo ha pagado un precio demasiado alto por los servicios que ellos le prestan. El gasto dinámico que se requiere para solventarlos, así como las limitaciones del yo que conllevan casi regularmente, demuestran ser unos pesados lastres para la economía psíquica. Y, por otra parte, estos mecanismos no son resignados después que socorrieron al yo en los años difíciles de su desarrollo. Desde luego que cada persona no emplea todos los mecanismos de defensa posibles, sino sólo cierta selección de ellos, pero estos se fijan en el interior del yo, devienen unos modos regulares de reacción del carácter, que durante toda la vida se repiten

tan pronto como retorna una situación parecida a la originaria. Así pasan a ser infantilismos, comparten el destino de tantas instituciones que se afanan en conservarse cuando ha pasado la época de su idoneidad. «La razón para en locura, la obra de bien en azote», según la queja del poeta.[18] El yo fortalecido del adulto sigue defendiéndose de unos peligros que ya no existen en la realidad objetiva, y aun se ve esforzado a rebuscar aquellas situaciones de la realidad que puedan servir como sustitutos aproximados del peligro originario, a fin de justificar su aferramiento a los modos habituales de reacción. Bien se entiende, pues, que los mecanismos de defensa, mediante una enajenación respecto del mundo exterior, que gana más y más terreno, y mediante un debilitamiento permanente del yo, preparen y favorezcan el estallido de la neurosis.

Pero en este momento nuestro interés no se dirige al papel patógeno de los mecanismos de defensa; queremos indagar cómo influye sobre nuestro empeño terapéutico la alteración del yo que les corresponde. El ya citado libro de Anna Freud proporciona el material para responder esta pregunta. Lo esencial respecto de esto es que el analizado repite tales modos de reacción aun durante el trabajo analítico, los muestra a nuestros ojos, por así decir; en verdad, sólo por esa vía tomamos noticia de ellos. No queremos decir con esto que imposibiliten el análisis. Más bien, conforman una mitad de nuestra tarea analítica. La otra, la que el análisis abordó primero en su historia temprana, es el descubrimiento de lo escondido en el ello. Durante el tratamiento, nuestro empeño terapéutico oscila en continuo péndulo entre un pequeño fragmento de análisis del ello y otro de análisis del yo. En un caso queremos hacer conciente algo del ello; en el otro, corregir algo en el yo. Y el hecho decisivo es que los mecanismos de defensa frente a antiguos peligros retornan en la cura como *resistencias* al restablecimiento. Se desemboca en esto: que la curación misma es tratada por el yo como un peligro nuevo.

El efecto terapéutico se liga con el hacer conciente lo reprimido —en el sentido más lato— en el interior del ello; preparamos el camino a este hacer conciente mediante interpretaciones y construcciones,[19] pero habremos interpretado sólo para nosotros, no para el analizado, mientras el yo se aferre al defender anterior, mientras no resigne las resistencias. Ahora bien, estas resistencias, aunque pertene-

18 [Goethe, *Fausto*, parte I, escena 4.]
19 [Cf. «Construcciones en el análisis» (1937*d*), *infra*, pág. 255.]

cientes al yo, son empero inconcientes y en cierto sentido están segregadas dentro del yo. El analista las discierne más fácilmente que a lo escondido en el ello; debería bastar que se las tratase como partes del ello y, haciéndolas concientes, se las vinculase con el yo restante. Por este camino habría que tramitar una mitad de la tarea analítica; no cabría contar con una resistencia al descubrimiento de resistencias. No obstante, sucede lo siguiente. Durante el trabajo con las resistencias, el yo se sale —más o menos seriamente— del pacto en que reposa la situación analítica. El yo deja de compartir nuestro empeño por poner en descubierto al ello, lo contraría, no observa la regla analítica fundamental, no deja que afloren otros retoños de lo reprimido. No se puede esperar del paciente una convicción sólida sobre el poder curativo del análisis; acaso ya traía alguna confianza en el analista, confianza que se refuerza y se torna productiva en virtud de los factores, que es preciso despertar, de la trasferencia positiva. Bajo el influjo de las mociones de displacer, que se registran ahora por la reescenificación de los conflictos defensivos, pueden cobrar preeminencia unas trasferencias negativas y cancelar por completo la situación analítica. El analista es ahora sólo un hombre extraño que le dirige al paciente desagradables propuestas, y este se comporta frente a aquel en un todo como el niño a quien el extraño no le gusta, y no le cree nada. Si el analista intenta demostrar al paciente una de las desfiguraciones emprendidas en la defensa y corregírsela, lo halla irrazonable e inaccesible para los buenos argumentos. Así pues, existe realmente una resistencia a la puesta en descubierto de las resistencias, y los mecanismos de defensa merecen realmente el nombre con que se los designó al comienzo, antes de ser investigados con precisión; son resistencias no sólo contra el hacer-concientes los contenidos-ello, sino también contra el análisis en general y, por ende, contra la curación.

Al efecto que en el interior del yo tiene el defender podemos designarlo «alteración del yo», siempre que por tal comprendamos la divergencia respecto de un yo normal ficticio que aseguraría al trabajo psicoanalítico una alianza de fidelidad inconmovible. Ahora es fácil creer lo que la experiencia cotidiana enseña: tratándose del desenlace de una cura analítica, este depende en lo esencial de la intensidad y la profundidad de arraigo de estas resistencias de la alteración del yo. De nuevo nos sale al paso aquí la significatividad del factor cuantitativo, de nuevo somos advertidos de que el análisis puede costear sólo unos volúmenes determinados y limitados de energías, que han de medirse con

las fuerzas hostiles. Y es como si efectivamente el triunfo fuera, las más de las veces, para los batallones más fuertes.

VI

El próximo interrogante es si toda alteración del yo —en el sentido en que nosotros la entendemos— es adquirida durante las luchas defensivas de la edad temprana. La respuesta es inequívoca. No hay razón alguna para impugnar la existencia y significatividad de diversidades originarias, congénitas, del yo. Un hecho es decisivo: cada persona selecciona siempre sólo algunos de los mecanismos de defensa posibles, y los emplea luego de continuo [págs. 239-40]. Esto señala que el yo singular está dotado desde el comienzo de predisposiciones y tendencias individuales, sólo que nosotros no somos capaces de indicar su índole ni su condicionamiento. Además, sabemos que no es lícito extremar el distingo entre propiedades heredadas y adquiridas hasta convertirlo en una oposición; entre lo heredado, lo adquirido por los antepasados constituye sin duda un sector importante. Cuando hablamos de «herencia arcaica»,[20] solemos pensar únicamente en el ello y al parecer suponemos que un yo no está todavía presente al comienzo de la vida singular. Pero no descuidemos que ello y yo originariamente son uno, y no significa ninguna sobrestimación mística de la herencia considerar verosímil que el yo todavía no existente tenga ya establecidas las orientaciones del desarrollo, las tendencias y reacciones que sacará a la luz más tarde. Las particularidades psicológicas de familias, razas y naciones, incluso en su conducta frente al análisis, no admiten ninguna otra explicación. Más aún: la experiencia analítica nos ha impuesto la convicción de que incluso ciertos contenidos psíquicos como el simbolismo no poseen otra fuente que la trasferencia heredada, y diversas indagaciones de la psicología de los pueblos nos sugieren presuponer en la herencia arcaica todavía otros precipitados, igualmente especializados, del desarrollo de la humanidad temprana.

Con la intelección de que las propiedades del yo que registramos como resistencia pueden ser tanto de condicionamiento hereditario cuanto adquiridas en las luchas defensi-

[20] [Véase una nota mía a pie de página en *Moisés y la religión monoteísta* (1939*a*), *supra*, págs. 98-9.]

vas, el distingo tópico entre yo y ello ha perdido mucho de su valor para nuestra indagación. Un paso ulterior en nuestra experiencia analítica nos lleva a resistencias de otra índole, que ya no podemos localizar y que parecen depender de constelaciones fundamentales dentro del aparato anímico. Sólo puedo ofrecer algunas muestras de ese género, pues todo este campo es todavía ajeno y enmarañado, no está bien explorado. Por ejemplo, uno encuentra personas a quienes atribuiría una particular «viscosidad de la libido».[21] Los procesos que la cura inicia en ellas trascurren mucho más lentamente que en otras, porque, según parece, no pueden decidirse a desasir investiduras libidinales de un objeto y desplazarlas a uno nuevo, aunque no se encuentren particulares razones para tal fidelidad a las investiduras. También uno se topa con el tipo contrapuesto, en que la libido aparece dotada de una especial movilidad, entra con rapidez en las investiduras nuevas propuestas por el análisis y resigna a cambio las anteriores. Es un distingo como el que podría registrar el artista plástico según trabaje con piedra dura o con blanda arcilla. Por desdicha, los resultados analíticos en este segundo tipo suelen ser muy lábiles: las investiduras nuevas se abandonan muy pronto, y uno recibe la impresión, no de haber trabajado con arcilla, sino de haber escrito en el agua. Vale aquí la admonición: «Lo que pronto se gana, más rápido se pierde».

En otro grupo de casos, uno es sorprendido por una conducta que no puede referir sino a un agotamiento de la plasticidad, de la capacidad para variar y para seguir desarrollándose, que de ordinario se espera. Sin duda que en el análisis estamos preparados para hallar cierto grado de inercia psíquica; cuando el trabajo analítico ha abierto caminos nuevos a la moción pulsional, se observa casi siempre que no se los emprende sin una nítida vacilación. A esta conducta la hemos designado, de manera quizá no del todo correcta, «resistencia del ello».[22] Pero en los casos que ahora consideramos, todos los decursos, vínculos y distribuciones de fuerza prueban ser inmutables, fijos, petrificados. En gente de edad muy avanzada, a esto uno lo halla expli-

[21] [Esta frase aparece en la 22ª de las *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-17), *AE*, **16**, pág. 317. Esta característica y la más generalizada «inercia psíquica» que a continuación se examina no siempre son tratadas por separado en los escritos previos de Freud. Doy una lista de pasajes en que se tocan estos temas en «Un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica» (1915*f*), *AE*, **14**, pág. 272*n*.]

[22] [Cf. el «Apéndice A» de *Inhibición, síntoma y angustia* (1926*d*), *AE*, **20**, pág. 150.]

cable por la llamada «fuerza de la costumbre», el agotamiento de la capacidad receptiva —una suerte de entropía psíquica—;[23] pero aquí se trata de individuos todavía jóvenes. Nuestra preparación teórica parece insuficiente para concebir correctamente los tipos que responden a esa descripción; tal vez intervengan unos caracteres temporales, variaciones, dentro de la vida psíquica, de un ritmo de desarrollo que todavía no ha sido apreciado.

Acaso provengan de una base diversa, más honda aún, las diferencias yoicas a las cuales, en un grupo más amplio de casos, cabe inculpar como fuentes de la resistencia a la cura analítica e impedimentos del éxito terapéutico. Aquí entra en juego lo último que la exploración psicológica es capaz de discernir: la conducta de las dos pulsiones primordiales, su distribución, mezcla y desmezcla, cosas estas que no se deben representar limitadas a una sola provincia del aparato anímico (ello, yo o superyó). Durante el trabajo analítico no hay impresión más fuerte de las resistencias que la de una fuerza que se defiende por todos los medios contra la curación y a toda costa quiere aferrarse a la enfermedad y el padecimiento. A una parte de esa fuerza la hemos individualizado, con acierto sin duda, como conciencia de culpa y necesidad de castigo, y la hemos localizado en la relación del yo con el superyó. Pero se trata sólo de aquella parte que ha sido, por así decir, psíquicamente ligada por el superyó, en virtud de lo cual se tienen noticias de ella; ahora bien: de esa misma fuerza pueden estar operando otros montos, no se sabe dónde, en forma ligada o libre. Si uno se representa en su totalidad el cuadro que componen los fenómenos del masoquismo inmanente de tantas personas, la reacción terapéutica negativa y la conciencia de culpa de los neuróticos, no podrá ya sustentar la creencia de que el acontecer anímico es gobernado exclusivamente por el afán de placer. Estos fenómenos apuntan de manera inequívoca a la presencia en la vida anímica de un poder que, por sus metas, llamamos *pulsión de agresión o destrucción* y derivamos de la pulsión de muerte originaria, propia de la materia animada. No cuenta aquí una oposición entre teoría optimista y pesimista de la vida; sólo la acción eficaz conjugada y contraria[24] de las dos pulsio-

[23] [Al mismo símil se acude en un pasaje del historial clínico del «Hombre de los Lobos» (1918*b*), donde se considera este mismo rasgo psicológico (*AE*, **17**, págs. 105-6).]

[24] [Era esta una de las frases favoritas de Freud. Se la hallará, verbigracia, en el primer párrafo de *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **4**, pág. 29. Tal predilección refleja su fidelidad a una

nes primordiales, Eros y pulsión de muerte, explica la variedad de los fenómenos vitales, nunca una sola de ellas.

De qué manera sectores de las dos variedades pulsionales se conjugan entre sí para la ejecución de las diversas funciones vitales; bajo qué condiciones tales reuniones se aminoran o descomponen; qué perturbaciones corresponden a esas alteraciones, y con qué sensaciones responde a ellas la escala perceptiva del principio de placer: poner en claro todo ello sería la tarea más lucrativa de la investigación psicológica. Provisionalmente nos inclinamos frente al hiperpoder de las potencias ante las cuales vemos naufragar nuestros empeños. Ya conseguir influjo psíquico sobre el masoquismo simple pone a dura prueba nuestro poder.

En el estudio de los fenómenos que prueban el quehacer de la pulsión de destrucción no estamos limitados a observaciones de material patológico. Numerosos hechos de la vida anímica normal exigen una explicación así, y cuanto más se aguce nuestra mirada, tanto más abundantes habrán de parecernos. Es un tema demasiado nuevo e importante como para tratarlo en esta elucidación de pasada; me limitaré a espigar unas pocas muestras.

Valga lo siguiente como ejemplo. Es notorio que en todas las épocas existieron, y existen todavía, hombres que pueden tomar como objeto sexual a personas de su mismo sexo tanto como del otro. Los llamamos «bisexuales», señalamos su existencia sin asombrarnos mucho por ello. Pero hemos aprendido que todos los seres humanos son bisexuales en ese sentido; que distribuyen su libido, de manera manifiesta o latente, entre objetos de ambos sexos. Sólo que algo nos llama la atención sobre esto. Mientras que en el primer caso las dos orientaciones se han conciliado sin recíproco choque, en el otro y más frecuente caso se hallan en el estado de un conflicto no conciliado. La heterosexualidad de un varón no tolera ninguna homosexualidad, y lo mismo a la inversa. Si la primera es la más fuerte, consigue mantener latente a la segunda y la esfuerza a apartarse {*abdrängen*} de la satisfacción real; por otra parte, no hay mayor peligro para la función heterosexual de un varón que su perturbación por la homosexualidad latente. Se podría ensayar la explicación de que sólo se dispone de un monto preciso de libido, por el cual se ven obligadas a luchar las dos orientaciones que rivalizan entre sí; pero no se intelige por qué los rivales no se reparten el monto dis-

«intuición básica dualista», como la llama en *El yo y el ello* (1923*b*), *AE*, **19**, pág. 47. Cf. también *infra*, págs. 247-8.]

ponible de libido según su fuerza relativa, como en muchos casos pueden hacerlo. Uno tiene toda la impresión de que la inclinación al conflicto es algo particular, algo nuevo que viene a sumarse a la situación, independientemente de la cantidad de libido. Y semejante inclinación al conflicto, que aparece de manera independiente, difícilmente se pueda reducir a otra cosa que a la injerencia de un fragmento de agresión libre.

Si el caso aquí elucidado se reconoce como una exteriorización de la pulsión de destrucción o de agresión, se plantea enseguida este problema: si no se debería extender esta misma concepción a otros ejemplos de conflicto, y, más aún, si todo nuestro saber sobre el conflicto psíquico en general no debería revisarse desde este nuevo punto de vista. Es que suponemos que en el camino de desarrollo desde el primitivo al hombre de cultura sobreviene una muy considerable interiorización, una vuelta hacia adentro de la agresión, y los conflictos internos serían sin duda el equivalente exacto de las luchas externas así suspendidas. Sé perfectamente bien que la teoría dualista que pretende poner una pulsión de muerte, de destrucción o de agresión como copartícipe con iguales derechos junto a Eros, que se da a conocer en la libido, ha hallado en general poco eco y en verdad no se ha abierto paso ni siquiera entre los psicoanalistas. Por ello mismo debía regocijarme el reencontrar nuestra teoría, no hace mucho tiempo, en uno de los grandes pensadores de la aurora griega. A esta corroboración sacrifico de buena gana el prestigio de la originalidad, tanto más cuanto que, dada la extensión de mis lecturas en años tempranos, nunca puedo estar seguro de que mi supuesta creación nueva no fuera una operación de la criptomnesia.[25]

Empédocles de Acragas (Girgenti),* [26] nacido hacia 495 a. C., aparece como una de las figuras más grandiosas y asombrosas de la historia de la cultura griega. Su multifacética personalidad se afirmó en las más diversas orientaciones; fue investigador y pensador, profeta y mago, político, filántropo y médico naturista; de él se cuenta que libró de la malaria a la ciudad de Selinonte, y sus contemporáneos lo veneraban como a un dios. Su espíritu parece haber reunido dentro de sí los más tajantes opuestos; exac-

25 [Se hallarán algunas puntualizaciones sobre esto en «Josef Popper-Lynkeus y la teoría del sueño» (*1923f*), *AE*, **19**, págs. 281 y 283*n*.]

* {Llamada Agrigento en la época moderna.}

26 Para lo que sigue me he basado en una obra de Wilhelm Capelle (1935).

to y sobrio en sus investigaciones físicas y fisiológicas, no retrocede ante una oscura mística, y edifica una especulación cósmica de una osadía asombrosamente fantástica. Capelle lo compara con el doctor Fausto, «a quien tantos secretos fueron revelados».[27] Nacido en una época en que el reino del saber no se fragmentaba aún en tantas provincias, muchas de sus doctrinas no pueden sino sonarnos primitivas. Explicó la diversidad de las cosas por unas mezclas de los cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire; creyó en el carácter animado de la naturaleza entera, y en la trasmigración de las almas; pero también entran en su edificio doctrinal ideas tan modernas como un desarrollo por etapas de los seres vivos, la supervivencia de los más aptos y el reconocimiento del papel del azar (τύχη) en ese desarrollo.

Pero aquí merece nuestro interés aquella doctrina de Empédocles tan próxima a la teoría psicoanalítica de las pulsiones que uno está tentado de afirmar que ambas serían idénticas, si no mediara el distingo de que la del griego es una fantasía cósmica, mientras que la nuestra se ciñe a pretender una validez biológica. Es cierto que sustrae a esta diferencia buena parte de su significado la circunstancia de que Empédocles atribuyera al universo el mismo carácter animado que al ser vivo singular.

El filósofo enseña, pues, que existen dos principios del acontecer así en la vida del mundo como en la del alma, dos principios que mantienen eterna lucha entre sí. Los llama φιλία (*amor*) y νεῖκος (*discordia*). Uno de estos poderes, que en el fondo son para él «unas fuerzas naturales de eficiencia pulsional, en modo alguno unas inteligencias concientes de fines»,[28] aspira a aglomerar en una unidad las partículas primordiales de los cuatro elementos; el otro, al contrario, quiere des-hacer todas esas mezclas y separar entre sí esas partículas primordiales. Empédocles concibe al proceso del mundo como una alternancia continuada, que nunca cesa, de períodos en que una u otra de las dos fuerzas fundamentales conquista la victoria, de suerte que una vez el amor y la vez siguiente la discordia imponen de manera plena su propósito y gobiernan al mundo, tras lo cual la otra parte, la derrotada, se recobra y a su turno vence al copartícipe.

Los dos principios básicos de Empédocles, φιλία y νεῖκος,

27 [Tomado, con modificaciones, del primer parlamento de Fausto en la obra de Goethe (parte I, escena 1). {El párrafo reza así: «. . . me entregué a la magia pensando si, por fuerza del espíritu o por su misma boca, algún secreto me fuera revelado».}]

28 Capelle, 1935, pág. 186.

son, por su nombre y por su función, lo mismo que nuestras dos pulsiones primordiales, *Eros* y *destrucción*, empeñada la una en reunir lo existente en unidades más y más grandes, y la otra en disolver esas reuniones y en destruir los productos por ellas generados. Mas no ha de asombrarnos que esta teoría haya reaparecido alterada luego de dos mil quinientos años. Aun si prescindimos de la limitación a lo biopsíquico, que nos es impuesta, nuestras sustancias básicas ya no son los cuatro elementos de Empédocles; la vida se ha separado para nosotros tajantemente de lo inanimado, ya no pensamos en una mezcla y un divorcio de partículas de sustancia, sino en una soldadura y una desmezcla de *componentes pulsionales*. Por otra parte, en cierta medida hemos dado infraestructura biológica al principio de la «discordia» reconduciendo nuestra pulsión de destrucción a la pulsión de muerte, el esfuerzo de lo vivo por regresar a lo inerte. Esto no pone en entredicho que una pulsión análoga pueda haber existido ya antes, y desde luego no pretende afirmar que una pulsión así se ha engendrado sólo con la aparición de la vida. Y nadie puede prever bajo qué vestidura el núcleo de verdad de la doctrina de Empédocles habrá de mostrarse a una intelección posterior.[29]

VII

Una conferencia de rico contenido, pronunciada por S. Ferenczi en 1927, «El problema de la terminación de los análisis»,[30] concluye con esta consoladora seguridad: «. . .el análisis no es un proceso sin término, sino que puede ser llevado a un cierre natural si el analista tiene la pericia y paciencia debidas». Opino que ese trabajo equivale más bien a una advertencia de no poner como meta del análisis su abreviación, sino su profundización. Ferenczi añade todavía la valiosa puntualización de que es igualmente decisivo para el éxito que el analista haya aprendido bastante de sus propios «yerros y errores», y cobrado imperio sobre los «puntos débiles de su propia personalidad». Esto pro-

[29] [Freud volvió a mencionar a Empédocles en una nota del *Esquema del psicoanálisis* (1940*a*), *supra*, pág. 147, *n.* 2. — Hizo algunas otras consideraciones sobre la pulsión de destrucción en una *carta escrita poco después de este trabajo a* la princesa Marie Bonaparte, de la cual reproduzco un fragmento en mi «Introducción» a *El malestar en la cultura* (1930*a*), *AE*, **21**, pág. 63.]

[30] [En el Congreso Psicoanalítico de Innsbruck; fue publicada al año siguiente.]

porciona un importante complemento para nuestro tema. No sólo la complexión yoica del paciente: también la peculiaridad del analista demanda su lugar entre los factores que influyen sobre las perspectivas de la cura analítica y dificultan esta tal como lo hacen las resistencias.

Es indiscutible que los psicoanalistas no han alcanzado por entero en su propia personalidad la medida de normalidad psíquica en que pretenden educar a sus pacientes. Opositores del análisis suelen señalar en son de burla ese hecho y emplearlo como argumento para demostrar la inutilidad del empeño analítico. Uno podría rechazar esta crítica como reclamo ilegítimo. Los analistas son personas que han aprendido a ejercer un arte determinado y, junto a ello, tienen derecho a ser hombres como los demás. En otro orden, nadie afirma que un individuo es inepto como médico para enfermedades internas si sus propios órganos internos no están sanos; al contrario, se puede hallar cierta ventaja en que alguien amenazado de tuberculosis se especialice en el tratamiento de tuberculosos. Sin embargo, no son iguales los casos. Al médico enfermo de los pulmones o del corazón, siempre que haya conservado la capacidad de trabajar, su condición de enfermo no lo estorbará en el diagnóstico ni en la terapia de las afecciones internas, mientras que el analista, a consecuencia de las particulares condiciones del trabajo analítico, será efectivamente estorbado por sus propios defectos para asir de manera correcta las constelaciones del paciente y reaccionar ante ellas con arreglo a fines. Por tanto, tiene su buen sentido que al analista se le exija, como parte de su prueba de aptitud, una medida más alta de normalidad y de corrección anímicas; y a esto se suma que necesita de alguna superioridad para servir al paciente como modelo en ciertas situaciones analíticas, y como maestro en otras. Por último, no se olvide que el vínculo analítico se funda en el amor por la verdad, es decir, en el reconocimiento de la realidad objetiva, y excluye toda ilusión y todo engaño.

Detengámonos un momento para asegurar al analista nuestra simpatía sincera por tener que cumplir él con tan difíciles requisitos en el ejercicio de su actividad. Y hasta pareciera que analizar sería la tercera de aquellas profesiones «imposibles» en que se puede dar anticipadamente por cierta la insuficiencia del resultado. Las otras dos, ya de antiguo consabidas, son el educar y el gobernar.[31] No puede

[31] [Hay un párrafo similar en el «Prólogo» a un libro de Aichhorn (Freud, 1925*f*), *AE*, **19**, pág. 249.]

pedirse, es evidente, que el futuro analista sea un hombre perfecto antes de empeñarse en el análisis, esto es, que sólo abracen esa profesión personas de tan alto y tan raro acabamiento. Entonces, ¿dónde y cómo adquiriría el pobre diablo aquella aptitud ideal que le hace falta en su profesión? La respuesta rezará: en el análisis propio, con el que comienza su preparación para su actividad futura. Por razones prácticas, aquel sólo puede ser breve e incompleto; su fin principal es posibilitar que el didacta juzgue si se puede admitir al candidato para su ulterior formación. Cumple su cometido si instila en el aprendiz la firme convicción en la existencia de lo inconciente, le proporciona las de otro modo increíbles percepciones de sí a raíz de la emergencia de lo reprimido, y le enseña, en una primera muestra, la técnica únicamente acreditada en la actividad analítica. Esto por sí solo no bastaría como instrucción, pero se cuenta con que las incitaciones recibidas en el análisis propio no han de finalizar una vez cesado aquel, con que los procesos de la recomposición del yo continuarán de manera espontánea en el analizado y todas las ulteriores experiencias serán aprovechadas en el sentido que se acaba de adquirir. Ello en efecto acontece, y en la medida en que acontece otorga al analizado aptitud de analista.

Es lamentable que además de ello acontezca otra cosa todavía. Cuando quiere describirlo, uno sólo puede basarse en ciertas impresiones. Hostilidad por un lado, partidismo por el otro, crean una atmósfera que no es favorable a la exploración objetiva. Parece, pues, que numerosos analistas han aprendido a aplicar unos mecanismos de defensa que les permiten desviar de la persona propia ciertas consecuencias y exigencias del análisis, probablemente dirigiéndolas a otros, de suerte que ellos mismos siguen siendo como son y pueden sustraerse del influjo crítico y rectificador de aquel. Acaso este hecho da razón al poeta cuando nos advierte que, si a un hombre se le confiere poder, difícil le resultará no abusar de ese poder.[32] Entretanto, a quien se empeña en entender esto se le impone la desagradable analogía con el efecto de los rayos X cuando se los maneja sin particulares precauciones. No sería asombroso que el hecho de ocuparse constantemente de todo lo reprimido que en el alma humana pugna por libertarse conmoviera y despertara también en el analista todas aquellas exigencias pulsionales que de ordinario él es capaz de mantener en la sofocación. También estos son «peligros del

[32] Anatole France, *La révolte des anges.*

análisis», que por cierto no amenazan al copartícipe pasivo, sino al copartícipe activo de la situación analítica, y no se debería dejar de salirles al paso. En cuanto al modo, no pueden caber dudas. Todo analista debería hacerse de nuevo objeto de análisis periódicamente, quizá cada cinco años, sin avergonzarse por dar ese paso. Ello significaría, entonces, que el análisis propio también, y no sólo el análisis terapéutico de enfermos, se convertiría de una tarea terminable {finita} en una interminable {infinita}.

No obstante, es tiempo de aventar aquí un malentendido. No tengo el propósito de aseverar que el análisis como tal sea un trabajo sin conclusión. Comoquiera que uno se formule esta cuestión en la teoría, la terminación de un análisis es, opino yo, un asunto práctico. Todo analista experimentado podrá recordar una serie de casos en que se despidió del paciente para siempre «*rebus bene gestis*».* Mucho menos se distancia la práctica de la teoría en casos del llamado «análisis del carácter». Aquí no se podrá prever fácilmente un término natural, por más que uno evite expectativas exageradas y no pida del análisis unas tareas extremas. Uno no se propondrá como meta limitar todas las peculiaridades humanas en favor de una normalidad esquemática, ni demandará que los «analizados a fondo» no registren pasiones ni puedan desarrollar conflictos internos de ninguna índole. El análisis debe crear las condiciones psicológicas más favorables para las funciones del yo; con ello quedaría tramitada su tarea.

VIII

Tanto en los análisis terapéuticos como en los de carácter es llamativo el hecho de que dos temas se destaquen en particular y den guerra al analista en medida desacostumbrada. No pasa mucho tiempo sin que se reconozca lo acorde a ley que ahí se exterioriza. Los dos temas están ligados a la diferencia entre los sexos; uno es tan característico del hombre como lo es el otro de la mujer. A pesar de la diversidad de su contenido, son correspondientes manifiestos. Algo que es común a ambos sexos ha sido comprimido, en virtud de la diferencia entre los sexos, en una forma de expresión otra.

Esos dos temas en recíproca correspondencia son, para

* {«porque las cosas anduvieron bien».}

la mujer, la *envidia del pene* —el positivo querer-alcanzar la posesión de un genital masculino—, y para el hombre, la revuelta contra su actitud pasiva o femenina hacia otro hombre. Eso común ha sido destacado muy temprano en la nomenclatura psicoanalítica como conducta frente al complejo de castración, y más tarde Alfred Adler ha impuesto el uso de la designación, enteramente acertada para el caso del hombre, de «protesta masculina»;[33] yo creo que «desautorización de la feminidad» habría sido desde el comienzo la descripción correcta de este fragmento tan asombroso de la vida anímica de los seres humanos.

En el intento de articularlo dentro de nuestro edificio doctrinal teórico, no se podría descuidar que este factor, por su naturaleza, no admite la misma colocación en ambos sexos. En el varón, la aspiración de masculinidad aparece desde el comienzo mismo y es por entero acorde con el yo; la actitud pasiva, puesto que presupone la castración, es enérgicamente reprimida, y muchas veces sólo unas sobrecompensaciones excesivas señalan su presencia. También en la mujer el querer-alcanzar la masculinidad es acorde con el yo en cierta época, a saber, en la fase fálica, antes del desarrollo hacia la feminidad. Pero luego sucumbe a aquel sustantivo proceso de represión, de cuyo desenlace, como a menudo se ha expuesto, dependen los destinos de la feminidad.[34] Mucho importa, para estos, que se haya sustraído de la represión en bastante medida el complejo de masculinidad, influyendo de manera permanente sobre el carácter; grandes sectores del complejo son trasmudados de manera normal para contribuir a la edificación de la feminidad; del insaciable deseo del pene devendrán el deseo del hijo y del varón, portador del pene. Pero con insólita frecuencia hallaremos que el deseo de masculinidad se ha conservado en lo inconciente y despliega desde la represión sus efectos perturbadores.

Como se advierte por lo dicho, lo que en ambos casos cae bajo la represión es lo propio del sexo contrario. Ya he mencionado en otro lugar[35] que este punto de vista me fue expuesto en su tiempo por Wilhelm Fliess, quien se inclinaba a declarar que la oposición entre los sexos era la ocasión genuina y el motivo primordial de la represión. No hago más que repetir mi discrepancia de entonces si des-

33 [Cf. Adler, 1910.]

34 [Véase, por ejemplo, «Sobre la sexualidad femenina» (1931*b*), *AE*, **21**, págs. 231-2.]

35 «"Pegan a un niño"» (1919*e*) [*AE*, **17**, págs. 196 y sigs. En verdad, a Fliess no se lo menciona por su nombre en ese trabajo.]

autorizo sexualizar la represión de esa manera, vale decir, fundarla en lo biológico en vez de hacerlo en términos puramente psicológicos.

La sobresaliente significatividad de ambos temas —el deseo del pene en la mujer y la revuelta contra la actitud pasiva en el varón— no ha escapado a la atención de Ferenczi. En su conferencia de 1927 plantea, para todo análisis exitoso, el requisito de haber dominado esos dos complejos.[36] Por experiencia propia yo agregaría que hallo a Ferenczi demasiado exigente en este punto. En ningún momento del trabajo analítico se padece más bajo el sentimiento opresivo de un empeño que se repite infructuosamente, bajo la sospecha de «predicar en el vacío», que cuando se quiere mover a las mujeres a resignar su deseo del pene por irrealizable, y cuando se pretende convencer a los hombres de que una actitud pasiva frente al varón no siempre tiene el significado de una castración y es indispensable en muchos vínculos de la vida. De la sobrecompensación desafiante del varón deriva una de las más fuertes resistencias trasferenciales. El hombre no quiere someterse a un sustituto del padre, no quiere estar obligado a agradecerle, y por eso no quiere aceptar del médico la curación. No puede establecerse una trasferencia análoga desde el deseo del pene de la mujer; en cambio, de esa fuente provienen estallidos de depresión grave, por la certeza interior de que la cura analítica no servirá para nada y de que no es posible obtener remedio. No se le hará injusticia si se advierte que la esperanza de recibir, empero, el órgano masculino que echa de menos dolidamente fue el motivo más intenso que la esforzó a la cura.

Pero de ahí uno aprende que no es importante la forma en que se presenta la resistencia, si como trasferencia o no. Lo decisivo es que la resistencia no permite que se produzca cambio alguno, que todo permanece como es. A menudo uno tiene la impresión de haber atravesado todos los estratos psicológicos y llegado, con el deseo del pene y la protesta masculina, a la «roca de base» y, de este modo, al término de su actividad. Y así tiene que ser, pues para lo psíquico lo biológico desempeña realmente el papel del basamento rocoso subyacente. En efecto, la desautorización

36 «... todo paciente masculino tiene que alcanzar un sentimiento de ecuanimidad con el médico, como signo de que ha superado la angustia de castración; y todas las enfermas mujeres, para que su neurosis pueda considerarse íntegramente tramitada, tienen que liquidar su complejo de masculinidad y aceptar sin resentimiento las consecuencias del papel femenino». (Ferenczi, 1928, pág. 8.)

de la feminidad no puede ser más que un hecho biológico, una pieza de aquel gran enigma de la sexualidad.[37] Difícil es decir si en una cura analítica hemos logrado dominar este factor, y cuándo lo hemos logrado. Nos consolamos con la seguridad de haber ofrecido al analizado toda la incitación posible para reexaminar y variar su actitud frente a él.

[37] La designación «protesta masculina» no debe inducir al error de suponer que la desautorización del varón recaiga sobre la actitud pasiva, sobre el aspecto por así decir social de la feminidad. Lo contradice la observación, fácil de corroborar, de que tales hombres suelen exhibir una conducta masoquista hacia la mujer, una lisa y llana servidumbre. El hombre sólo se defiende de la pasividad frente al hombre, no de la pasividad en general. En otras palabras: la «protesta masculina» no es de hecho otra cosa que una angustia de castración. [A la «servidumbre sexual» del hombre ya había aludido Freud en «El tabú de la virginidad» (1918*a*), *AE*, **11**, pág. 190.]

Construcciones en el análisis
(1937)

Nota introductoria

«Konstruktionen in der Analyse»

Ediciones en alemán

1937 *Int. Z. Psychoanal.*, **23**, nº 4, págs. 459-69.
1950 *GW*, **16**, págs. 43-56.
1975 *SA*, «Ergänzungsband» {Volumen complementario}, págs. 393-406.

Traducciones en castellano *

1951 «Construcciones en el análisis». *RP*, **8**, nº 1, págs. 65-73. Traducción de Edgardo Blum.
1955 Igual título. *SR*, **21**, págs. 353-66. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1968 «Construcciones en psicoanálisis». *BN* (3 vols.), **3**, págs. 573-83. Traducción de Ramón Rey-Ardid.
1975 Igual título. *BN* (9 vols.), **9**, págs. 3365-73. El mismo traductor.

El presente trabajo se publicó por primera vez en diciembre de 1937.

Aunque en las obras sobre técnica analítica las construcciones recibieron mucho menos atención que las interpretaciones, como el propio Freud lo destaca, sus escritos contienen muchas referencias a aquellas. Hay dos o tres extensos ejemplos en sus historiales clínicos del «Hombre de las Ratas» (1909*d*), *AE*, **10**, págs. 144-5 y 161, y del «Hombre de los Lobos» (1918*b*); este último caso gira en su totalidad en torno de una construcción, pero el problema es tratado específicamente en la sección V (*AE*, **17**, págs. 48 y sigs.). Por último, las construcciones cumplieron gran papel en «Sobre la psicogénesis de un caso de homosexuali-

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n*. 6.}

dad femenina» (1920*a*), como se pone de manifiesto en la sección I (*AE*, **18**, pág. 146).

El artículo finaliza con el examen de una cuestión que interesaba mucho a Freud en esta época: el distingo entre lo que llamó la «verdad histórica» y la «verdad material».

James Strachey

I

Un investigador muy meritorio, a quien le estoy siempre agradecido por haber tratado con equidad al psicoanálisis en una época en que la mayoría de los otros no sentían el deber de hacerlo, manifestó cierta vez, a pesar de ello, una apreciación tan mortificante como injusta sobre nuestra técnica analítica. Dijo que cuando nosotros presentábamos a un paciente nuestras interpretaciones procedíamos con él siguiendo el desacreditado principio de «*Heads I win, tails you lose*».* O sea, si él nos da su aquiescencia, todo es correcto; pero si nos contradice, entonces no es más que un signo de su resistencia, y por lo tanto igualmente es correcto. De esta manera, siempre tenemos razón contra el pobre diablo inerme a quien analizamos, sin que importe su conducta frente a nuestras propuestas. Ahora bien, como es verdad que un «No» de nuestro paciente no nos mueve en general a resignar por desacertada nuestra interpretación, semejante desenmascaramiento de nuestra técnica ha sido bienvenido por los opositores al análisis. Por eso vale la pena exponer en profundidad cómo solemos apreciar, en el curso del tratamiento analítico, el «Sí» y el «No» del paciente, la expresión de su aquiescencia y de su contradicción. Por cierto que en esta justificación ningún analista ejercitado aprenderá nada que ya no sepa.[1]

El consabido propósito del trabajo analítico es mover al paciente para que vuelva a cancelar las represiones —entendidas en el sentido más lato— de su desarrollo temprano y las sustituya por unas reacciones como las que corresponderían a un estado de madurez psíquica. A tal fin

* {«Si es cara yo gano, si es ceca tú pierdes».}

[1] [Se retoma aquí lo discutido en «La negación» (1925*b*), *AE*, **19**, págs. 253-4 y 256-7, así como en un pasaje del historial clínico de «Dora» (1905*e*), *AE*, **7**, pág. 51, y en una nota agregada a dicho pasaje en 1923; véase, también, el historial del «Hombre de las Ratas» (1909*d*), *AE*, **10**, pág. 145, *n.* 20.]

debe volver a recordar ciertas vivencias, así como las mociones de afecto por ellas provocadas, que están por el momento olvidadas en él. Sabemos que sus síntomas e inhibiciones presentes son las consecuencias de esas represiones, vale decir, el sustituto de eso olvidado. ¿Qué clase de materiales nos ofrece, aprovechando los cuales podemos conducirlo al camino por el que ha de reconquistar los recuerdos perdidos? Son de muy diversa índole: jirones de esos recuerdos en sus sueños, en sí de incomparable valor, pero por regla general asaz desfigurados por todos los factores que participan en la formación del sueño; ocurrencias que él produce cuando se entrega a la «asociación libre», de las que podemos nosotros entresacar unas alusiones a las vivencias reprimidas, retoños de las mociones de afecto sofocadas, así como de las reacciones contra estas; por último, indicios de repeticiones de los afectos pertenecientes a lo reprimido en las acciones más importantes o ínfimas del paciente, tanto dentro de la situación analítica como fuera de ella. Hemos hecho la experiencia de que la relación trasferencial que se establece respecto del analista es particularmente apta para favorecer el retorno de tales vínculos afectivos. Con esta materia prima —por así llamarla—, debemos nosotros producir lo deseado.

Y lo deseado es una imagen confiable, e íntegra en todas sus piezas esenciales, de los años olvidados de la vida del paciente. Pero aquí somos advertidos de que el trabajo analítico consta de dos piezas por entero diferentes, que se consuma sobre dos separados escenarios, se cumple en dos personas, cada una de las cuales tiene un cometido diverso. Por un instante, uno se pregunta por qué no fue llevado a notar hace ya mucho tiempo este hecho fundamental; pero uno se dice enseguida que aquí nada le ha sido mantenido en reserva, pues se trata de un dato de hecho por todos consabido, en cierto modo evidente, que sólo aquí, con un propósito particular, es puesto de relieve y apreciado por sí mismo. Todos sabemos que el analizado debe ser movido a recordar algo vivenciado y reprimido por él, y las condiciones dinámicas de este proceso son tan interesantes que la otra pieza del trabajo, la operación del analista, pasa en cambio a un segundo plano. El analista no ha vivenciado ni reprimido nada de lo que interesa; su tarea no puede ser recordar algo. ¿En qué consiste, pues, su tarea? Tiene que colegir lo olvidado desde los indicios que esto ha dejado tras sí; mejor dicho: tiene que *construirlo*. Cómo habrá él de comunicar sus construcciones al analizado, cuándo lo hará y con qué elucidaciones, he ahí

lo que establece la conexión entre ambas piezas del trabajo analítico, entre su participación y la del analizado.

Su trabajo de construcción o, si se prefiere, de reconstrucción muestra vastas coincidencias con el del arqueólogo que exhuma unos hogares o unos monumentos destruidos y sepultados. En verdad es idéntico a él, sólo que el analista trabaja en mejores condiciones, dispone de más material auxiliar, porque su empeño se dirige a algo todavía vivo, no a un objeto destruido; y quizá por otra razón además. Pero así como el arqueólogo a partir de unos restos de muros que han quedado en pie levanta las paredes, a partir de unas excavaciones en el suelo determina el número y la posición de las columnas, a partir de unos restos ruinosos restablece los que otrora fueron adornos y pinturas murales, del mismo modo procede el analista cuando extrae sus conclusiones a partir de unos jirones de recuerdo, unas asociaciones y unas exteriorizaciones activas del analizado. Y es incuestionable el derecho de ambos a reconstruir mediante el completamiento y ensambladura de los restos conservados. También muchas dificultades y fuentes de error son las mismas para los dos. Una de las tareas más peliagudas de la arqueología es, notoriamente, determinar la edad relativa de un hallazgo; si un objeto sale a la luz en cierto estrato, ello a menudo no decide si pertenece a este o ha sido trasladado a esa profundidad por una posterior perturbación. Bien se colige el correspondiente de esa duda en las construcciones analíticas.

Hemos dicho que el analista trabaja en condiciones más favorables que el arqueólogo porque dispone además de un material del cual las exhumaciones no pueden proporcionar correspondiente alguno; por ejemplo, las repeticiones de reacciones que provienen de la edad temprana y todo cuanto es mostrado a través de la trasferencia a raíz de tales repeticiones. Pero cuenta, asimismo, el hecho de que el exhumador trata con objetos destruidos, de los que grandes e importantes fragmentos se han perdido irremediablemente, sea por obra de fuerzas mecánicas, del fuego o del pillaje. Por más empeño que se ponga, no se podrá hallarlos para componerlos con los restos conservados. Uno se ve remitido única y exclusivamente a la reconstrucción, que por eso con harta frecuencia no puede elevarse más allá de una cierta verosimilitud. Diversamente ocurre con el objeto psíquico, cuya prehistoria el analista quiere establecer. Aquí se logra de una manera regular lo que en el objeto arqueológico sólo sucede en felices casos excepcionales, como los de Pompeya y la tumba de Tutankhamón.

Todo lo esencial se ha conservado, aun lo que parece olvidado por completo; está todavía presente de algún modo y en alguna parte, sólo que soterrado, inasequible al individuo. Como es sabido, es lícito poner en duda que una formación psíquica cualquiera pueda sufrir realmente una destrucción total. Es sólo una cuestión de técnica analítica que se consiga o no traer a la luz de manera completa lo escondido. Unicamente otros dos hechos obstan a este extraordinario privilegio del trabajo analítico, a saber: que el objeto psíquico es incomparablemente más complicado que el objeto material del exhumador, y que nuestro conocimiento no está preparado en medida suficiente para lo que ha de hallarse, pues su estructura íntima esconde todavía muchos secretos. Y en este punto termina nuestra comparación entre ambos trabajos, pues la principal diferencia entre los dos reside en que para la arqueología la reconstrucción es la meta y el término del empeño, mientras que para el análisis la construcción es sólo una labor preliminar.

II

Labor preliminar, en verdad, no en el sentido de que deba ser tramitada primero en su totalidad antes de comenzar con los detalles, como en la edificación de una casa, donde tienen que levantarse todas las paredes y colocarse todas las ventanas antes que pueda uno ocuparse de la decoración del interior. Todo analista sabe que en el tratamiento analítico las cosas suceden de otro modo, que ambas modalidades de trabajo corren lado a lado, adelante siempre la una, y la otra reuniéndosele. El analista da cima a una pieza de construcción y la comunica al analizado para que ejerza efecto sobre él; luego construye otra pieza a partir del nuevo material que afluye, procede con ella de la misma manera, y en esta alternancia sigue hasta el final. Si en las exposiciones de la técnica analítica se oye tan poco sobre «construcciones», la razón de ello es que, a cambio, se habla de «interpretaciones» y su efecto. Pero yo opino que «construcción» es, con mucho, la designación más apropiada. «Interpretación» se refiere a lo que uno emprende con un elemento singular del material: una ocurrencia, una operación fallida, etc. Es «construcción», en cambio, que al analizado se le presente una pieza de su prehistoria olvidada, por ejemplo de la siguiente manera: «Usted, hasta su año *x*, se ha considerado el único e irrestricto poseedor de su

madre. Vino entonces un segundo hijo y, con él, una seria desilusión. La madre lo abandonó a usted por un tiempo, y luego nunca volvió a consagrársele con exclusividad. Sus sentimientos hacia la madre devinieron ambivalentes, el padre ganó un nuevo significado para usted», etc.

En este ensayo, nuestra atención se dirige únicamente a ese trabajo preliminar de las construcciones. Entonces se nos plantea, antes que cualquier otra, esta pregunta: ¿Qué garantías tenemos, durante nuestro trabajo con las construcciones, de que no andamos errados y ponemos en juego el éxito del tratamiento por defender una construcción incorrecta? Puede parecernos que esta pregunta no admitiría una respuesta universal, pero antes de pasar a elucidarlo prestemos oídos a una consoladora noticia que nos da la experiencia analítica. Ella nos enseña que no produce daño alguno equivocarnos en alguna oportunidad y presentar al paciente una construcción incorrecta como la verdad histórica probable. Desde luego, ello significa una pérdida de tiempo, y quien sólo sepa referir al paciente combinaciones erróneas no le hará buena impresión ni obtendrá gran cosa en su tratamiento; pero tales errores aislados son inofensivos.[2] Lo que en tal caso sucede es, más bien, que el paciente queda como no tocado, no reacciona a ello ni por sí ni por no. Es posible que esto sólo sea un retardo de la reacción; pero si persiste, estamos autorizados a inferir que nos hemos equivocado, y en la ocasión apropiada se lo confesaremos al paciente sin menoscabo de nuestra autoridad. Esa ocasión se presenta cuando sale a la luz material nuevo que permite una construcción mejor y, de tal suerte, rectificar el error. La construcción falsa cae fuera como si nunca hubiera sido hecha, y aun en muchos casos se tiene la impresión, para decirlo con Polonio, de haber capturado uno de los esturiones de la verdad con ayuda del señuelo de la mentira. El peligro de descaminar al paciente por sugestión, «apalabrándole» cosas en las que uno mismo cree, pero que él no habría admitido nunca, se ha exagerado sin duda por encima de toda medida. El analista tendría que haberse comportado muy incorrectamente para que pudiera incurrir en semejante torpeza; sobre todo, tendría que reprocharse no haber concedido la palabra al paciente. Puedo afirmar, sin jactancia, que un abuso así de la «sugestión» nunca ha sobrevenido en mi actividad.

De lo que precede surge ya que en modo alguno esta-

[2] [Se da un ejemplo de construcción incorrecta en el historial del «Hombre de los Lobos» (1918*b*), *AE*, **17**, pág. 19.]

mos inclinados a descuidar los indicios que derivan de la reacción del paciente a la comunicación de una de nuestras construcciones. Tratemos a fondo este punto. Es correcto que no aceptemos como de pleno valor un «No» del analizado, pero tampoco otorgamos validez a su «Sí»; es totalmente injustificado culparnos de reinterpretar en todos los casos su manifestación como una corroboración. En la realidad las cosas no son tan simples; no supongamos tan fácil la decisión.

El «Sí» directo del analizado es multívoco. Puede en efecto indicar que reconoce la construcción oída como correcta, pero también puede carecer de significado, o aun ser lo que podríamos llamar «hipócrita», pues resulta cómodo para su resistencia seguir escondiendo, mediante tal aquiescencia, la verdad no descubierta. Este «Sí» sólo posee valor cuando es seguido por corroboraciones indirectas; cuando el paciente produce, acoplados inmediatamente a su «Sí», recuerdos nuevos que complementan y amplían la construcción. Sólo en este caso reconocemos al «Sí» como la tramitación cabal del punto en cuestión.[3]

El «No» del analizado es igualmente multívoco y, en verdad, todavía menos utilizable que su «Sí». Rara vez expresa una desautorización justificada; muchísimo más a menudo exterioriza una resistencia que es provocada por el contenido de la construcción que se ha comunicado, pero que de igual manera puede provenir de otro factor de la situación analítica compleja. Por tanto, el «No» del paciente no prueba nada respecto de la justeza de la construcción, pero se concilia muy bien con esta posibilidad. Como toda construcción de esta índole es incompleta, apresa sólo un pequeño fragmento del acaecer olvidado, tenemos siempre la libertad de suponer que el analizado no desconoce propiamente lo que se le comunicó, sino que su contradicción viene legitimada por el fragmento todavía no descubierto. Por regla general, sólo exteriorizará su aquiescencia cuando se haya enterado de la verdad íntegra, y esta suele ser bastante extensa. La única interpretación segura de su «No» es, por ende, que aquella no es integral; la construcción, ciertamente, no se lo ha dicho todo.

Así pues, de las exteriorizaciones directas del paciente después que uno le comunicó una construcción, son pocos los puntos de apoyo que pueden obtenerse para saber si uno ha colegido recta o equivocadamente. Más interesante es, por

3 [Cf. «Observaciones sobre la teoría y la práctica de la interpretación de los sueños» (1923*c*), *AE*, **19**, pág. 117.]

eso, que existan variedades indirectas de corroboración, plenamente confiables. Una de ellas es el giro que uno oye de las más diversas personas, con apenas algunas palabras cambiadas, como si se hubiesen puesto de acuerdo: «No me parece» o «Nunca se me ha pasado» (o «No se me pasaría nunca») «por la cabeza».[4] Sin vacilar, se puede traducir así esta exteriorización: «Sí, en este golpe acertó usted con lo *inconciente*». Por desdicha, el analista oye esta tan deseada fórmula mucho más a menudo tras interpretaciones de detalle que a raíz de comunicaciones más vastas. Una confirmación igualmente valiosa, esta vez de expresión positiva, es que el analizado responda con una asociación que incluya algo semejante o análogo al contenido de la construcción. En vez de tomar de algún análisis un ejemplo para esto —fácil de hallar, pero de exposición prolija—, referiré aquí una pequeña vivencia extraanalítica, que figura un estado de cosas así, con un sesgo de efecto casi cómico. Se trataba de un colega que me había escogido —hace mucho tiempo de esto— para una consulta médica. Pero un buen día me trajo a su joven esposa, quien le estaba causando molestias. Bajo toda clase de pretextos le rehusaba el comercio sexual, y evidentemente él esperaba de mí que la esclareciera sobre las consecuencias de su inadecuado comportamiento. Condescendí, y le expliqué que era probable que su rehusamiento al marido provocara lamentables perturbaciones a la salud de este, o unas tentaciones que podrían llevar a la quiebra de su matrimonio. Estando en eso, él me interrumpió de pronto para decirme: «El inglés en quien usted ha diagnosticado un tumor cerebral se ha muerto *también*». El dicho pareció ininteligible al comienzo, y enigmático el «también» de la frase, pues no se había hablado de ningún otro fallecido. Pero un ratito después comprendí. Era obvio que el marido quería corroborarme, quería decir: «Sí, usted tiene toda la razón, su diagnóstico del paciente se ha ratificado *también*». Era un cabal correspondiente de las confirmaciones indirectas mediante asociaciones, que recibimos en los análisis. No he de poner en tela de juicio que en la manifestación de mi colega hubieran participado además otros pensamientos, hechos a un lado por él.

La confirmación indirecta mediante asociaciones adecuadas al contenido de la construcción, que conllevan un parecido «también», proporciona al juicio nuestro unos valiosos asideros para colegir si esa construcción habrá de corro-

[4] [Frases casi idénticas se consignan al final de «La negación» (1925*h*), *AE*, **19**, pág. 257.]

borarse en lo que resta del análisis. Es particularmente impresionante el caso en que la confirmación se filtra en la contradicción directa con ayuda de una operación fallida. Ya he publicado en otro lugar un buen ejemplo de esta índole.[5] En los sueños del paciente afloraba el apellido «*Jauner*», muy conocido en Viena, sin que hallara suficiente esclarecimiento en sus asociaciones. Ensayé entonces la interpretación de que cuando él decía «*Jauner*» quería decir «*Gauner*» {«pícaro»}, y el paciente respondió de inmediato: «Esto me parece demasiado *jewagt*» {por «*gewagt*», «aventurado», permutando la «g» por «j»}.[6] O bien el paciente quiere rechazar la idea de que determinado pago le parece demasiado alto, con estas palabras: «Diez dólares no significan nada para mí», pero en vez de «dólares» menciona la unidad monetaria inferior: «centavos».

Cuando el análisis está bajo la presión de factores intensos que arrancan una reacción terapéutica negativa,[7] como conciencia de culpa, necesidad masoquista de padecimiento, revuelta contra el socorro del analista, la conducta del paciente luego de serle comunicada la construcción suele facilitarnos mucho la decisión buscada. Si la construcción es falsa no modifica nada en el paciente; pero si es correcta, o aporta una aproximación a la verdad, él reacciona frente a ella con un inequívoco empeoramiento de sus síntomas y de su estado general.

A modo de síntesis, podemos establecer que no merecemos el reproche de desdeñar la posición que el analizado adopte ante nuestras construcciones. La tomamos en cuenta y a menudo extraemos de ella valiosos puntos de apoyo. Pero estas reacciones del paciente son las más de las veces multívocas y no consienten una decisión definitiva. Sólo la continuación del análisis puede decidir si nuestra construcción es correcta o inviable. Y a cada construcción la consideramos apenas una conjetura, que aguarda ser examinada, confirmada o desestimada. No reclamamos para ella ninguna autoridad, no demandamos del paciente un asentimiento inmediato, no discutimos con él cuando al comienzo la contradice. En suma, nos comportamos siguiendo el arquetipo de un consabido personaje de Nestroy,[8] aquel mucamo que,

5 [Véase la nota siguiente.]

6 [Cf. *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901*b*), *AE*, **6**, pág. 95. En el lenguaje vulgar alemán, la «g» se pronuncia a menudo, igual que la «j», como «i».]

7 [Cf. *El yo y el ello* (1923*b*), *AE*, **19**, pág. 50.]

8 [En su comedia *Der Zerrissene*.]

para cualquier pregunta u objeción, tiene pronta esta única respuesta: «En el curso de los acontecimientos todo habrá de aclararse».

III

Ni vale la pena exponer cómo sobreviene ello en la continuación del análisis, tampoco los caminos por los cuales nuestra conjetura se muda en el convencimiento del paciente; es algo que la experiencia cotidiana de todo analista vuelve notorio, y comprenderlo no ofrece dificultad alguna. Sólo un punto reclama, en relación con esto, indagación y esclarecimiento. El camino que parte de la construcción del analista debía culminar en el recuerdo del analizado; ahora bien, no siempre lleva tan lejos. Con harta frecuencia, no consigue llevar al paciente hasta el recuerdo de lo reprimido. En lugar de ello, si el análisis ha sido ejecutado de manera correcta, uno alcanza en él una convicción cierta sobre la verdad de la construcción, que en lo terapéutico rinde lo mismo que un recuerdo recuperado. Bajo qué condiciones acontece esto, y cómo es posible que un sustituto al parecer no integral produzca, no obstante, todo el efecto, he ahí materia de una investigación ulterior.

Concluiré esta breve comunicación con algunas puntualizaciones que abren una perspectiva más vasta. En algunos análisis noté en los analizados un fenómeno sorprendente, e incomprensible a primera vista, tras comunicarles yo una construcción a todas luces certera. Les acudían unos vívidos recuerdos, calificados de «hipernítidos» por ellos mismos,[9] pero tales que no recordaban el episodio que era el contenido de la construcción, sino detalles próximos a ese contenido; por ejemplo, los rostros —hipermarcados— de las personas allí nombradas, los lugares donde algo semejante habría podido ocurrir o, un paso más allá, los objetos que amoblaban tales lugares, de los cuales, como es natural, la

[9] [El fenómeno aquí descrito parece remontarse a observaciones hechas por Freud en conexión con su *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901*b*). Véase allí una larga nota a pie de página (*AE*, **6**, pág. 20). El presente pasaje puede incluso aludir a un episodio narrado en esa obra (*ibid.*, págs. 258-9). Véanse, asimismo, los siguientes trabajos anteriores: «Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria» (1898*b*), *AE*, **3**, págs. 282-3 y *n*. 5, y 288, y «Sobre los recuerdos encubridores» (1899*a*), *ibid.*, págs. 305-6. En todos estos pasajes, Freud emplea la misma palabra: «*überdeutlich*» {«hipernítido»}.]

construcción nuestra no habría podido saber nada. Esto acontecía tanto en sueños, inmediatamente después de la comunicación, cuanto en la vigilia, en unos estados parecidos al fantaseo. Nada seguía luego a estos recuerdos; parecía verosímil concebirlos como resultado de un compromiso. La «pulsión emergente» {«*Auftrieb*»} de lo reprimido, puesta en movimiento al comunicarse la construcción, había querido trasportar hasta la conciencia aquellas sustantivas huellas mnémicas, y una resistencia había conseguido, no por cierto atajar el movimiento, pero sí desplazarlo {descentrarlo} sobre objetos vecinos, circunstanciales.

Habría sido posible llamar «alucinaciones» a estos recuerdos de haberse sumado a su nitidez la creencia en su actualidad. Ahora bien, esta analogía cobró significación cuando llamó mi atención la ocasional ocurrencia de efectivas alucinaciones en otros casos, en modo alguno psicóticos. La ilación de pensamiento prosiguió entonces: Acaso sea un carácter universal de la alucinación, no apreciado lo bastante hasta ahora, que dentro de ella retorne algo vivenciado en la edad temprana y olvidado luego, algo que el niño vio u oyó en la época en que apenas era capaz de lenguaje todavía, y que ahora esfuerza su ascenso a la conciencia, probablemente desfigurado y desplazado por efecto de las fuerzas que contrarían ese retorno. Y si la alucinación es referida de manera más próxima a formas determinadas de psicosis, nuestra ilación de pensamiento puede dar un paso más. Quizá las formaciones delirantes en que con gran regularidad hallamos articuladas estas alucinaciones no sean tan independientes, como de ordinario suponíamos, de la pulsión emergente de lo inconciente y del retorno de lo reprimido. En el mecanismo de una formación delirante sólo destacamos por lo común dos factores: el extrañamiento respecto de la realidad y de sus motivos, por un lado, y el influjo del cumplimiento de deseo sobre el contenido del delirio, por el otro. Ahora bien, ¿el proceso dinámico no podría ser, en cambio, que la pulsión emergente de lo reprimido aprovechase el extrañamiento respecto de la realidad objetiva para imponer su contenido a la conciencia, en lo cual las resistencias excitadas por este proceso y la tendencia al cumplimiento de deseo compartieran la responsabilidad por la desfiguración {dislocación} y el desplazamiento {descentramiento} de lo vuelto a recordar? Y, en efecto, es este el consabido mecanismo del sueño, que una antiquísima vislumbre ha equiparado al delirio.

Yo no creo que esta concepción del delirio sea nueva en todas sus partes, pero lo cierto es que destaca un punto de

vista que por lo corriente no es situado en el primer plano. Lo esencial en ella es la afirmación de que no sólo hay método en la locura, como ya lo discernió el poeta,* sino que esta también contiene un fragmento de *verdad histórico-vivencial* {*historisch*}; lo cual nos lleva a suponer que la creencia compulsiva que halla el delirio cobra su fuerza, justamente, de esa fuente infantil. Hoy, para probar esta teoría, apenas dispongo de unas reminiscencias, no de impresiones frescas. Probablemente valga la pena ensayar el estudio de los correspondientes casos patológicos siguiendo las premisas aquí desarrolladas, y encaminar también de acuerdo con ellas su tratamiento. Así se resignaría el vano empeño por convencer al enfermo sobre el desvarío de su delirio, su contradicción con la realidad objetiva, y en cambio se hallaría en el reconocimiento de ese núcleo de verdad un suelo común sobre el cual pudiera desarrollarse el trabajo terapéutico. Este trabajo consistiría en librar el fragmento de verdad histórico-vivencial de sus desfiguraciones y apuntalamientos en el presente real-objetivo, y resituarlo en los lugares del pasado a los que pertenece. En efecto, este traslado de la prehistoria olvidada al presente o a la expectativa del futuro es un suceso regular también en el neurótico. Harto a menudo, cuando un estado de angustia le hace prever que algo terrible sucederá, simplemente está bajo el influjo de un recuerdo reprimido que querría acudir a la conciencia y no puede devenir conciente: el recuerdo de que ocurrió efectivamente algo terrible en aquel tiempo. Opino que tales empeños con psicóticos habrán de enseñarnos mucho de valioso, aunque el éxito terapéutico les sea denegado.

Yo sé que no es encomiable tratar de pasada, como aquí hemos hecho, un tema tan importante. Pero es que me ha seducido una analogía. Las formaciones delirantes de los enfermos me aparecen como unos equivalentes de las construcciones que nosotros edificamos en los tratamientos analíticos, unos intentos de explicar y de restaurar, que, es cierto, bajo las condiciones de la psicosis sólo pueden conducir a que el fragmento de realidad objetiva que uno desmiente en el presente sea sustituido por otro fragmento que, de igual modo, uno había desmentido en la temprana prehistoria. Tarea de una indagación en detalle será poner en descubierto los vínculos íntimos entre el material de la desmentida presente y la represión de aquel tiempo. Así como nuestra construcción produce su efecto por restituir

* {Alusión a *Hamlet*, acto II, escena 2.}

un fragmento de biografía {*Lebengeschichte*, «historia objetiva de vida»} del pasado, así también el delirio debe su fuerza de convicción a la parte de verdad histórico-vivencial que pone en el lugar de la realidad rechazada. De tal suerte, también al delirio se aplicará el aserto que yo hace tiempo he declarado exclusivamente para la histeria, a saber, que el enfermo padece por sus reminiscencias.[10] Tampoco en aquella época esa breve fórmula pretendía poner en tela de juicio la complicada causación de la enfermedad, ni excluir el efecto de tantísimos otros factores.

Si uno toma a la humanidad como un todo y la pone en lugar del individuo humano aislado, halla que también ella ha desarrollado formaciones delirantes inasequibles a la crítica lógica y que contradicen la realidad efectiva. Si, no obstante, han podido exteriorizar un poder tan extraordinario sobre los hombres, la indagación lleva a la misma conclusión que en el caso del individuo: deben su poder a su peso de verdad histórico-vivencial, que ellas han recogido de la represión de épocas primordiales olvidadas.[11]

10 [Véase la «Comunicación preliminar» escrita en colaboración con Breuer (Freud, 1893*a*), *AE*, **2**, pág. 33.]

11 [El tema de estos últimos párrafos, la verdad «histórica», ocupaba mucho el pensamiento de Freud en este período, y lo aquí expuesto es su primer examen extenso de ese tema. Se hallará una lista completa de referencias en una nota de la sección de *Moisés y la religión monoteísta* (1939*a*), en que se trata dicha cuestión (cf. *supra*, págs. 125-6).]

La escisión del yo en el proceso defensivo (1940 [1938])

Nota introductoria

«Die Ichspaltung im Abwehrvorgang»

Ediciones en alemán

1940 *Int. Z. Psychoanal.-Imago*, **25**, n$^{os.}$ 3-4, págs. 241-4.
1941 *GW*, **17**, págs. 59-62.
1975 *SA*, **3**, págs. 389-94.

Traducciones en castellano *

1951 «La escisión del yo en el mecanismo de defensa». *RP*, **8**, nº 1, págs. 62-4. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1955 «La escisión del yo en el proceso defensivo». *SR*, **21**, págs. 61-6. El mismo traductor.
1968 «Escisión del "yo" en el proceso de defensa». *BN* (3 vols.), **3**, págs. 389-91. Traducción de Ramón Rey-Ardid.
1975 Igual título. *BN* (9 vols.), **9**, págs. 3375-7. El mismo traductor.

El manuscrito de este importante trabajo inconcluso, que se publicó en forma póstuma, está fechado el 2 de enero de 1938, y según Ernest Jones (1957, pág. 255) fue escrito «en la Navidad de 1937».

En este artículo se profundiza en la indagación del yo y su comportamiento en circunstancias difíciles. Se entrelazan en él dos temas que en los últimos tiempos venían ocupando a Freud: la noción de «desmentida» («*Verleugnung*») y la idea de que ella da por resultado una «escisión» del yo. La «desmentida» fue habitualmente considerada por Freud, como en este caso, en conexión con el complejo de castración. Aparece, por ejemplo, en «La organización genital infantil» (1923*e*), *AE*, **19**, pág. 147, donde en una nota al pie doy

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n.* 6.}

otras referencias respecto de los lugares en que se ha de hallar el término. Uno de ellos es el breve estudio del «Fetichismo» (1927*e*), *AE*, **21**, págs. 150-1, del cual el presente trabajo puede considerarse una continuación, ya que en aquel se hacía hincapié en la escisión del yo con posterioridad a la desmentida. (Esto ya había sido insinuado en «Neurosis y psicosis» (1924*b*), *AE*, **19**, págs. 158-9.)

Aunque, por algún inexplicado motivo, Freud dejó este trabajo inconcluso, retomó el tema poco después, en las últimas páginas de *Esquema del psicoanálisis* (1940*a*), *supra*, págs. 203-6. Allí, no obstante, aplica la idea de la escisión del yo no sólo a los casos del fetichismo y las psicosis sino a las neurosis en general. Hay así un enlace con el problema, más amplio, de la «alteración del yo» invariablemente producida por los procesos defensivos. De este problema se había ocupado Freud en fecha reciente, en «Análisis terminable e interminable» (1937*c*), en especial en la sección V, pero se remonta a las primeras épocas: lo encontramos en el segundo trabajo sobre las neuropsicosis de defensa (1896*b*), *AE*, **3**, pág. 184, y, antes aun, en el Manuscrito K de la correspondencia con Fliess (Freud, 1950*a*), *AE*, **1**, págs. 260-1 y 267.

James Strachey

Por un momento estoy en la interesante situación de no saber si lo que voy a comunicar ha de apreciarse como algo hace tiempo consabido y evidente, o como nuevo por completo y sorprendente. Me inclino, empero, a creer lo segundo.

En fin, me ha llamado la atención que el yo joven de la persona con quien décadas después uno trabará conocimiento como paciente analítico se comportara en el pasado de una singular manera en determinadas situaciones de aprieto. La condición de ello se puede indicar, en general y con alguna imprecisión, diciendo que acontece bajo la injerencia de un trauma psíquico. Prefiero poner de relieve un caso bien circunscrito, que desde luego no cubre todas las posibilidades de la causación. El yo del niño se encuentra, pues, al servicio de una poderosa exigencia pulsional que está habituado a satisfacer, y es de pronto aterrorizado por una vivencia que le enseña que proseguir con esa satisfacción le traería por resultado un peligro real-objetivo difícil de soportar. Y entonces debe decidirse: reconocer el peligro real, inclinarse ante él y renunciar a la satisfacción pulsional, o desmentir la realidad objetiva, instilarse la creencia de que no hay razón alguna para tener miedo, a fin de perseverar así en la satisfacción. Es, por tanto, un conflicto entre la exigencia de la pulsión y el veto de la realidad objetiva. Ahora bien, el niño no hace ninguna de esas dos cosas, o mejor dicho, las hace a las dos simultáneamente, lo que equivale a lo mismo. Responde al conflicto con dos reacciones contrapuestas, ambas válidas y eficaces. Por un lado, rechaza la realidad objetiva con ayuda de ciertos mecanismos, y no se deja prohibir nada; por el otro, y a renglón seguido, reconoce el peligro de la realidad objetiva, asume la angustia ante él como un síntoma de padecer y luego busca defenderse de él. Es esa una solución muy hábil de la dificultad, hay que confesarlo. Ambas partes en disputa han recibido lo suyo: la pulsión tiene permitido retener la satisfacción, a la realidad objetiva se le ha tributado el debido respeto. Pero, como se sabe, sólo la muerte es gratis. El resultado se alcanzó a expensas de una desgarradura en el yo que

nunca se reparará, sino que se hará más grande con el tiempo. Las dos reacciones contrapuestas frente al conflicto subsistirán como núcleo de una escisión del yo. El proceso entero nos parece tanto más raro cuanto que consideramos obvia la síntesis de los procesos yoicos.[1] Pero es evidente que en esto andamos errados. La función sintética del yo, que posee una importancia tan extraordinaria, tiene sus condiciones particulares y sucumbe a toda una serie de perturbaciones.

No puede redundar sino en ventaja que yo introduzca en esta exposición esquemática los datos de un historial clínico particular. Un varoncito entre los tres y los cuatro años tuvo conocimiento de los genitales femeninos por seducción de una niña mayor que él. Rotas esas relaciones, prolongó la incitación sexual así recibida en un ferviente onanismo manual, pero fue sorprendido pronto por la enérgica niñera y amenazado con la castración, cuyo cumplimiento, como es usual, se atribuyó al padre. En este caso están dadas las condiciones para un efecto de terror enorme. No es forzoso que la amenaza de castración por sí sola cause mucha impresión; el niño le rehúsa creencia, no le es fácil representarse como posible una separación de esa parte del cuerpo tan apreciada por él. Si ha visto [antes] los genitales femeninos, el niño pudo convencerse de semejante posibilidad, pero en aquel tiempo no extrajo esa conclusión porque la repugnancia a ello era demasiado grande y no existía ningún motivo que se la impusiera. Al contrario, lo que pudo moverlo a desasosiego fue apaciguado con el subterfugio: lo que ahí falta ha de venir luego, eso —el miembro— ya le crecerá más tarde. Quien haya observado suficientes varoncitos puede recordar una exteriorización de esa índole a la vista de los genitales de su hermanita. Pero diversamente ocurre si ambos factores se conjugan. Entonces la amenaza despierta el recuerdo de la percepción que se tuvo por inofensiva y encuentra en ella la temida corroboración. El niño cree comprender ahora por qué los genitales de la niñita no mostraban pene alguno, y ya no se atreve a poner en duda que su propio genital pueda correr la misma suerte. En lo sucesivo no puede menos que creer en la realidad objetiva del peligro de castración.

Pues bien: la consecuencia ordinaria, considerada la normal, del terror de castración es que el muchacho ceda a la

[1] [Cf. la 31ª de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933*a*), *AE*, **22**, pág. 71, donde en una nota doy otras referencias.]

amenaza con una obediencia total o al menos parcial —no llevándose más la mano a los genitales—, sea enseguida, sea luego de prolongada lucha; vale decir, que renuncie en todo o en parte a satisfacer la pulsión. Sin embargo, nosotros estamos preparados para entender que nuestro paciente supiera remediarse de otro modo. Se creó un sustituto del pene echado de menos en la mujer, un fetiche. Con ello había desmentido, es cierto, la realidad objetiva, pero había salvado su propio pene. Si no estaba obligado a reconocer que la mujer había perdido su pene, perdía credibilidad la amenaza que le impartieron; ya no necesitaba temer más por su pene y podía continuar, imperturbable, su masturbación. Este acto de nuestro paciente se nos impone como un extrañamiento respecto de la realidad, como un proceso que tenderíamos a dejar reservado para la psicosis. Y de hecho no es muy diverso, no obstante lo cual suspenderemos nuestro juicio, pues, tras un abordaje más ceñido, descubrimos un distingo que no carece de importancia. El varoncito no ha contradicho simplemente su percepción, no ha alucinado un pene allí donde no se veía ninguno, sino que sólo ha emprendido un desplazamiento {descentramiento} de valor, ha trasferido el significado del pene a otra parte del cuerpo, para lo cual vino en su auxilio —de una manera que no hemos de precisar aquí— el mecanismo de la regresión. Por cierto que ese desplazamiento sólo afectó al cuerpo de la mujer; respecto de su pene propio nada se modificó.

Este tratamiento, se diría mañoso, de la realidad objetiva decide sobre el comportamiento práctico del varoncito. Sigue cultivando su masturbación como si ello no pudiera traer ningún peligro a su pene, pero al mismo tiempo desarrolla, en plena contradicción con su aparente valentía o despreocupación, un síntoma que prueba que ha reconocido, sin embargo, aquel peligro. Lo amenazaron con que el padre lo castraría, e inmediatamente después, de manera simultánea a la creación del fetiche, aflora en él una intensa angustia ante el castigo del padre, angustia que lo ocupará largo tiempo y que sólo podrá dominar y sobrecompensar con todo el gasto de su virilidad. También esta angustia ante el padre calla sobre la castración. Con ayuda de la regresión a una fase oral, aparece como angustia de ser devorado por el padre. Es imposible no recordar aquí una pieza de primordial antigüedad de la mitología griega: la que narra cómo el padre de los dioses, Cronos, engullía a sus hijos y quiso también engullirse al menor de sus hijos varones, Zeus, y cómo Zeus, salvado por la astucia de la madre, cas-

tra luego a su padre. Pero, para volver a nuestro caso, agreguemos que él produjo todavía otro síntoma, si bien de poca monta, y lo ha conservado hasta el día de hoy: una sensibilidad angustiada de los dos dedos pequeños de los pies frente al contacto, como si en todo ese pasar de un lado a otro entre desmentida y reconocimiento hubiera tocado en suerte a la castración la expresión más nítida. (. . .)

Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis
(1940 [1938])

Nota introductoria

«Some Elementary Lessons in Psycho-Analysis»

Ediciones en alemán

1940 *Int. Z. Psychoanal.-Imago*, **25**, nº 1, págs. 21-2 (Parcial.)
1941 *GW*, **17**, págs. 141-7. (Completo.)

Traducciones en castellano *

1951 «Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis». *RP*, **8**, nº 1, págs. 55-9. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1955 Igual título. *SR*, **21**, págs. 127-34. El mismo traductor.
1968 Igual título. *BN* (3 vols.), **3**, págs. 441-6. Traducción de Ramón Rey-Ardid.
1975 Igual título. *BN* (9 vols.), **9**, págs. 3419-23. El mismo traductor.

Partes aisladas de este trabajo se publicaron originalmente como nota al pie de la primera edición en alemán de *Esquema del psicoanálisis* (1940*a*) y como apéndice a la primera traducción inglesa de esa obra (*International Journal of Psychoanalysis*, **21**, nº 1, págs. 83-4).

El título del manuscrito se halla en inglés. Fue redactado en Londres y lleva como fecha el 20 de octubre de 1938. Posee un carácter fragmentario, como el *Esquema* interrumpido a comienzos de setiembre —si bien luego de un desarrollo más extenso y sustantivo—, no siendo este sino un nuevo enfoque de la misma cuestión. Se hallarán otras consideraciones sobre estos dos trabajos en mi «Nota introductoria» al *Esquema*, *supra*, págs. 135-6.

James Strachey

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n.* 6.}

Cuando uno quiere exponer determinado ámbito del saber —o, dicho en términos más modestos, de la investigación— para los profanos, es evidente que puede escoger entre dos métodos o técnicas. Uno sería partir de lo que todo el mundo sabe o cree saber y considera cosa evidente, sin contradecirlo en principio. Enseguida se hallará oportunidad de llamar la atención del profano sobre unos hechos de ese mismo ámbito, de los cuales él sin duda tiene noticia, pero que hasta entonces ha descuidado o no apreció lo suficiente. Y a continuación se puede familiarizarlo con otros hechos de los que él nada sabía, y así prepararlo para la necesidad objetiva de ir más allá del juicio que hasta entonces tenía, buscar nuevos puntos de vista y prestar oídos a nuevos supuestos explicativos. De esta manera, el otro participa en la edificación de una teoría nueva sobre el asunto y puede tramitar sus objeciones a ella ya en el curso del trabajo en común.

Una exposición así merece el nombre de *genética*: repite el camino recorrido antes por el propio investigador. No obstante sus ventajas, le es inherente el defecto de no hacer suficiente impresión sobre el aprendiz. Algo que él ha visto nacer y crecer en medio de dificultades no se le impondrá, ni con mucho, como algo que surja frente a él en forma acabada, en apariencia cerrado en sí mismo.

La otra explicación, que consigue precisamente esto último, es la *dogmática*; ella anticipa sus resultados, demanda atención y creencia para sus premisas, da pocas informaciones para su fundamentación. Es cierto que de ese modo se engendra el peligro de que un oyente crítico diga, sacudiendo la cabeza: «¡Qué raro que suena todo esto! ¿Y de dónde lo sabrá nuestro hombre?».

En mi exposición no utilizaré ninguno de esos métodos, sino que seguiré ora uno, ora el otro. No me engaño acerca de la dificultad de mi tarea. El psicoanálisis tiene pocas perspectivas de ser bien visto o popular. Y no sólo porque muchos de sus contenidos afrentan los sentimientos de numerosas personas; casi igual efecto perturbador produce el hecho

de incluir nuestra ciencia algunos supuestos —uno no sabe si contarlos entre los resultados de nuestro trabajo o entre sus premisas[1]— que no pueden sino parecer en grado sumo ajenos al pensar ordinario de la multitud y contradicen de manera radical ciertas opiniones dominantes. No hay remedio: con la elucidación de dos de estos delicados supuestos tenemos que inaugurar la serie de nuestros breves estudios.

La naturaleza de lo psíquico

El psicoanálisis es una parte de la ciencia sobre el alma, de la psicología. También se lo llama «psicología de lo profundo»; luego averiguaremos la razón de ello. Si alguien preguntara qué es propiamente lo psíquico, fácil sería responderle remitiéndolo a sus contenidos. Nuestras percepciones, representaciones, recuerdos, sentimientos y actos de voluntad, todo esto pertenece a lo psíquico. Pero si esa inquisición prosiguiera, y ahora quisiera saber si todos esos procesos poseen un carácter común que nos permitiera asir de una manera más ceñida la naturaleza o, como también se dice, la esencia de lo psíquico, sería más difícil dar una respuesta.

Si se hubiera dirigido una pregunta análoga a un físico (p. ej., acerca de la esencia de la electricidad), su respuesta —hasta hace muy poco tiempo— habría sido: «Para explicar ciertos fenómenos suponemos unas fuerzas eléctricas que son inherentes a las cosas y parten de ellas. Estudiamos estos fenómenos, hallamos sus leyes y aun logramos aplicaciones prácticas. Provisionalmente nos basta. En cuanto a la esencia de la electricidad, no la conocemos; quizá más tarde, en el progreso de nuestro trabajo, habremos de averiguarla. Confesamos que nuestra ignorancia atañe, justamente, a lo más importante e interesante de todo el asunto, pero ello no nos turba por ahora. Nunca ha sido de otro modo en las ciencias naturales».

La psicología es también una ciencia natural. ¿Qué otra cosa puede ser? Pero su caso es de diverso orden. No cualquiera osa formular juicios sobre cosas físicas, pero todos —el filósofo tanto como el hombre de la calle— tienen su opinión sobre cuestiones psicológicas y se comportan como

[1] [En la única edición alemana que contiene el presente pasaje, esta palabra, «*Voraussetzungen*», ha sido inexplicablemente cambiada por «*Moralbesetzungen*», «investiduras morales».]

si fueran al menos unos psicólogos aficionados. Y aquí viene lo asombroso: que todos —o casi todos— están de acuerdo en que lo psíquico posee efectivamente un carácter común en que se expresa su esencia. Es el carácter único, indescriptible pero que tampoco ha menester de descripción alguna, de la *condición de conciente.* Se dice que todo lo conciente es psíquico, y también, a la inversa, que todo lo psíquico es conciente. Que sería algo evidente, y un disparate contradecirlo. Ahora bien, no puede aseverarse que con esta decisión se arroje mucha luz sobre la esencia de lo psíquico; en efecto, ante la condición de conciente, uno de los hechos fundamentales de nuestra vida, se detiene la investigación como frente a un muro. No halla camino alguno que lleve a otra parte. Y además, la equiparación de lo anímico con lo conciente producía la insatisfactoria consecuencia de desgarrar los procesos psíquicos del nexo del acontecer universal, y así contraponerlos, como algo ajeno, a todo lo otro. Pero esto no era aceptable, pues no se podía ignorar por largo tiempo que los fenómenos psíquicos dependen en alto grado de influjos corporales y a su vez ejercen los más intensos efectos sobre procesos somáticos. Si el pensar humano ha entrado alguna vez en un callejón sin salida, es este. Para hallar una salida, los filósofos debieron por lo menos adoptar el supuesto de que existían procesos orgánicos paralelos a los psíquicos concientes, ordenados con respecto a ellos de una manera difícil de explicar, que, según se suponía, mediaban la acción recíproca entre «cuerpo y alma» y reinsertaban lo psíquico dentro de la ensambladura de la vida. Pero esta solución seguía siendo insatisfactoria.

El psicoanálisis se sustrajo de estas dificultades contradiciendo con energía la igualación de lo psíquico con lo conciente. No; la condición de conciente no puede ser la esencia de lo psíquico, sólo es una cualidad suya, y por añadidura una cualidad inconstante, más a menudo ausente que presente. Lo psíquico en sí, cualquiera que sea su naturaleza, es inconciente, probablemente del mismo modo que todos los otros procesos de la naturaleza de los cuales hemos tomado noticia.

Para fundar su enunciado, el psicoanálisis invoca una serie de hechos, de los cuales se ofrece una selección en lo que sigue.

Se conocen las llamadas «ocurrencias», unos pensamientos que afloran a la conciencia de pronto y ya acabados, sin que uno tenga noticia de sus preparativos, pero que, no obstante, tienen que haber sido actos psíquicos. Así es; puede

acontecer que de esa manera uno reciba la solución de un difícil problema intelectual, sobre el cual un rato antes se devanaba los sesos en vano. Habían escapado de la conciencia todos los complicados procesos de selección, desestimación y decisión, que llenaron el intervalo. No creamos ninguna teoría nueva si decimos que han sido inconcientes, y acaso lo siguieron siendo.

En segundo lugar, he escogido, de un grupo enormemente grande de fenómenos, un ejemplo destinado a subrogarnos todos los demás.[2] El presidente de un cuerpo colegiado (la Cámara de Diputados de Austria) abrió cierta vez las sesiones con las siguientes palabras: «Compruebo la presencia en el recinto de un número suficiente de señores diputados, y por tanto declaro *cerrada* la sesión». Fue un caso de *desliz en el habla*; no hay duda de que el presidente quiso decir: «la declaro *abierta*». Entonces, ¿por qué dijo lo contrario? Uno está preparado a oír esta respuesta: Fue un error casual, un yerro de la intención, como es tan fácil que suceda bajo toda clase de influjos; no tiene por qué significar nada, y además es muy sencillo que los contrarios, justamente, se permuten entre sí. No obstante, si uno examina la situación en la cual ocurrió el desliz en el habla, se inclinará a preferir otra concepción. Muchas sesiones anteriores de la Cámara habían trascurrido en medio de unas tormentas poco edificantes e infructuosas; era asaz comprensible que el presidente pensara, pues, en el momento de la apertura: «Ojalá la sesión que debe empezar ahora ya hubiera pasado. Antes preferiría cerrarla que abrirla». Cuando comenzó a hablar, es probable que este deseo no le fuera presente, conciente, pero sin duda había estado presente y consiguió abrirse paso, contra el propósito del hablante, en su aparente error. En esta oscilación nuestra entre dos explicaciones tan diversas, difícilmente pueda decidir un caso aislado. Pero, ¿y si todos los otros casos de desliz en el habla admitieran un mismo esclarecimiento, como así también los parecidos errores en la escritura, la lectura, la audición y el trastrocar las cosas confundido? ¿Y si en todos estos casos —en verdad, sin excepción— se pudiera rastrear un acto psíquico, un pensamiento, un deseo, un propósito, capaz de justificar el supuesto error, y este fuera inconciente en el momento en que exteriorizó su efecto, aunque hubiera podido ser conciente antes? Entonces, en realidad, ya no se podría cuestionar que existen actos psíquicos que son incon-

[2] Cf. *Psicopatología de la vida cotidiana* [(1901*b*), *AE*, **6**, págs. 62-3].

cientes, más aún, que pueden devenir activos en el intervalo en que son inconcientes, y en ese intervalo son aun capaces de vencer a unos propósitos concientes. El individuo mismo se puede comportar de diversos modos ante semejante operación fallida. Puede ignorarla por completo, o reparar él mismo en ella; quedar turbado, avergonzarse de ella. Pero, en general, no es capaz de hallar por sí mismo la explicación del error; para ello ha menester de una ayuda, y a menudo se revuelve, al menos por un rato, contra la solución que se le comunica.

Y en tercer lugar: en personas hipnotizadas se puede demostrar experimentalmente que existen actos psíquicos inconcientes, y que la condición de conciente no es indispensable para la actividad [psíquica]. Quien haya asistido a un experimento tal habrá recibido una impresión inolvidable y adquirido una inconmovible convicción. Sucede más o menos así: El médico entra en la habitación de los enfermos en el hospital, deja su paraguas en un rincón, pone en estado de hipnosis a uno de los pacientes, y le dice: «Ahora yo me retiro; cuando regrese, usted me saldrá al encuentro con el paraguas abierto, y lo sostendrá sobre mi cabeza». Tras ello, médico y acompañante abandonan la habitación. Tan pronto regresan, el enfermo ahora despierto realiza justamente aquello que se le ordenó en la hipnosis. El médico le increpa: «¿Pero qué hace usted? ¿Qué sentido tiene esto?». El paciente queda evidentemente turbado, balbucea algo así como: «Sólo pensé, doctor, que llovía afuera, y entonces usted abriría el paraguas antes de salir de la habitación». Un subterfugio a todas luces insuficiente, inventado en el momento para motivar de algún modo su comportamiento sin sentido. Pero para los espectadores es claro que él no tiene noticia de su motivo real y efectivo. Nosotros lo conocemos, pues estábamos presentes cuando él recibió la sugestión que ahora ha obedecido, si bien nada sabe de su existencia dentro de él.[3]

Ahora consideramos tramitada la pregunta por la relación de lo conciente con lo psíquico: la conciencia es sólo una cualidad (propiedad) —inconstante, por lo demás— de lo psíquico. Todavía tenemos que defendernos de una objeción. Ella nos dice que, a pesar de los hechos mencionados, no es necesario resignar la identidad de lo conciente con

[3] Presencié este experimento de Bernheim en Nancy en 1889. Puedo prescindir hoy de la duda acerca del carácter genuino de tales fenómenos hipnóticos. [Freud narra con más detalle su visita a Nancy en el primer capítulo de su *Presentación autobiográfica* (1925*d*), *AE*, **20**, pág. 17.]

lo psíquico. Y que los llamados procesos psíquicos inconcientes serían, justamente, los procesos orgánicos paralelos de lo anímico, hace mucho admitidos. Es verdad que esto reduciría nuestro problema a una cuestión de definición en apariencia indiferente. He aquí nuestra respuesta: Sería injustificado, y muy inadecuado, destruir la unidad de la vida anímica en aras de una definición, cuando nosotros vemos, al contrario, que la conciencia sólo puede brindarnos unas series incompletas y lagunosas de fenómenos. Y, por otra parte, difícilmente se deba al azar que sólo tras el cambio en la definición de lo psíquico se volviera posible crear una teoría abarcadora y coherente de la vida anímica.

No es lícito creer, además, que esta otra concepción de lo psíquico sea una innovación debida al psicoanálisis. Un filósofo alemán, Theodor Lipps,[4] ha proclamado de manera tajante que lo psíquico es en sí inconciente, que lo inconciente es lo psíquico genuino. Hacía mucho tiempo que el concepto de lo inconciente golpeaba a las puertas de la psicología para ser admitido. Filosofía y literatura jugaron con él harto a menudo, pero la ciencia no sabía emplearlo. El psicoanálisis se ha apoderado de este concepto, lo ha tomado en serio, lo ha llenado con un contenido nuevo. Sus investigaciones dieron noticia sobre unos caracteres hasta hoy insospechados de lo psíquico inconciente, descubrieron algunas de las leyes que lo gobiernan. Pero con todo ello no se dice que la cualidad de la condición de conciente haya perdido su significatividad para nosotros. Sigue siendo la única luz que nos alumbra y guía en la oscuridad de la vida anímica. A consecuencia de la naturaleza particular de nuestro discernimiento, nuestro trabajo científico en la psicología consistirá en traducir procesos inconcientes a procesos concientes, y de tal modo llenar las lagunas de la percepción conciente. (. . .)

[4] [1851-1914. Profesor de filosofía en Munich. Se hallarán algunas acotaciones acerca de la relación de Freud con los escritos de Lipps en mi «Introducción» al libro sobre el chiste (1905*c*), *AE*, **8**, págs. 4-5.]

Comentario sobre el antisemitismo (1938)

Nota introductoria

«Ein Wort zum Antisemitismus»

Edición en alemán

1938 *Die Zukunft: ein neues Deutschland ein neues Europa*, nº 7, 25 de noviembre, pág. 2.

Traducciones en castellano *

1968 «Un comentario sobre el antisemitismo». *BN* (3 vols.), **3**, págs. 1007-8. Traducción de Ramón Rey-Ardid.
1975 Igual título. *BN* (9 vols.), **9**, págs. 3424-5. El mismo traductor.

Algunos pormenores sobre la revista en que apareció este artículo han sido proporcionados por Arthur Koestler (1954, págs. 406 y sigs.), su director a la sazón. Publicada en París, la describe como «un semanario de emigrados alemanes». Comenzó a aparecer en el otoño de 1938 y dejó de hacerlo unos dieciocho meses después. Koestler se hizo cargo de ella durante los primeros meses. El artículo de Freud salió en un número «anglo-germano» bilingüe; Koestler relata que acudió a Londres para persuadir a Freud de que enviara su colaboración. En la actualidad esta revista es difícil de conseguir, y estamos sumamente agradecidos al doctor K. R. Eissler, de los Archivos Sigmund Freud, por habernos suministrado copias fotostáticas del manuscrito original, del artículo impreso y de una muy libre traducción contemporánea anónima al idioma inglés.**

Como se verá, el artículo consiste casi enteramente en una cita de una fuente de la cual Freud declara no guardar me-

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n*. 6.}
** {La presente versión castellana ha sido tomada de la traducción inglesa de la *Standard Edition*.}

moria. Se ha sugerido, con cierta verosimilitud, que la cita pertenece en realidad al propio Freud, quien escogió esa manera indirecta para expresar puntos de vista que no le eran muy gratos. En todo caso, hay un gran parentesco entre mucho de lo que aquí se sostiene y opiniones manifestadas por Freud en otros sitios, particularmente en *Moisés y la religión monoteísta* (1939*a*), que acababa de terminar. (Véase, por ejemplo, *supra*, págs. 86-8 y 102-3.) Y el argumento, expuesto aquí tan notoriamente, de que las protestas contra la persecución a los judíos debían ser elevadas por personas *que no fueran judías* aparece, asimismo, en la carta que Freud dirigió a *Time and Tide* (1938*c*), publicada un día después que este artículo (cf. *infra*, págs. 303-4).

James Strachey

Examinando los comentarios de la prensa y de la literatura provocados por las recientes persecuciones a los judíos, encontré un ensayo que me pareció tan inusual que tomé algunas notas para mi propio uso.

Lo que el autor de ese ensayo escribía era aproximadamente lo siguiente:

«A modo de prólogo, debo explicar que no soy judío y, por ende, no me impulsa a hacer estas observaciones ningún propósito egoísta. Pero he sentido vivo interés por los excesos antisemitas actuales y he dirigido particular atención a las protestas contra ellos. Estas protestas vienen de dos direcciones: la eclesiástica y la laica; las primeras, en nombre de la religión; las segundas, apelando a la humanidad. Las primeras fueron escasas y llegaron tarde, pero lo cierto es que llegaron, y aun Su Santidad el Papa elevó su voz. Confieso que eché en falta algo en las manifestaciones provenientes de *ambos* lados: alguna cosa al principio y otra al final. Intentaré proporcionarlo ahora.

»Pienso que todas esas protestas podrían ir precedidas por una introducción especial que dijera: "Es verdad: tampoco *a mí* me gustan los judíos. Me parecen en cierto modo extraños y antipáticos. Tienen muchas cualidades desagradables y grandes defectos. Pienso, también, que la influencia que han ejercido en nosotros y en nuestros asuntos ha sido sobre todo negativa. Su raza, comparada con la nuestra, es evidentemente inferior; todas sus actividades hablan en favor de ello". Y después de esto, lo que en realidad contienen estas protestas podría continuar *sin que hubiera discrepancia alguna*: "Pero nosotros profesamos una religión de amor. Debemos amar como a nosotros mismos incluso a nuestros enemigos. Sabemos que el Hijo de Dios dio su vida en la Tierra para redimir a *todos* los hombres de la carga del pecado. El es nuestro modelo y, por consiguiente, consentir que los judíos sean insultados, maltratados, robados y sumidos en la miseria es pecar contra su intención y contra los mandamientos de la religión cristiana. Debemos protes-

tar contra esto, sin tener en cuenta si los judíos merecen poco o mucho este trato". Los escritores laicos que creen en el evangelio de la Humanidad protestan en términos similares.

»Confieso que no me ha satisfecho ninguna de estas manifestaciones. Aparte de la religión de amor y humanidad hay también una religión de verdad, que ha salido mal parada de estas protestas. Pero lo cierto es que durante muchos siglos hemos tratado injustamente a los judíos y que continuamos haciéndolo al juzgarlos injustamente. Cualquiera de nosotros que no empiece por admitir nuestra culpa no ha cumplido con su deber en esto. Los judíos no son peores que nosotros; tienen otras características y otros defectos, pero en conjunto no tenemos derecho a despreciarlos. Incluso en algunos aspectos son superiores a nosotros. Ellos no necesitan tanto alcohol para hacer la vida tolerable; son muy raros entre ellos los crímenes brutales, los asesinatos, los robos a mano armada y las violencias sexuales; siempre han concedido gran valor a las realizaciones e intereses intelectuales; su vida familiar es más íntima; cuidan mejor de los pobres; consideran la caridad un deber sagrado. Tampoco podemos llamarlos inferiores en ningún sentido. Desde que les hemos permitido cooperar en nuestros quehaceres culturales, se han hecho meritorios por sus valiosas contribuciones en todas las esferas de la ciencia, el arte y la tecnología, y nos han pagado abundantemente por nuestra tolerancia. Así pues, cesemos por fin de hacerles concesiones como si fueran favores, cuando ellos tienen derecho a que se les haga justicia».

Era natural que tan decidida adhesión de parte de alguien que no era judío causara en mí una profunda impresión. Pero tengo que hacer una extraña confesión. Soy un hombre muy viejo y mi memoria no es ya la que era. No puedo recordar dónde leí el ensayo del que tomé las notas ni quién era su autor. ¿Tal vez uno de los lectores de esta revista podrá venir en mi ayuda?

Acaba de llegar a mis oídos el rumor de que probablemente tenía presente el libro del conde Heinrich Coudenhove-Kalergi titulado *Das Wesen des Antisemitismus* {La esencia del antisemitismo}, que contiene precisamente lo que el autor que ahora no puedo recordar echaba en falta en las recientes protestas, y algunas cosas más. Conozco el libro. Apareció por vez primera en 1901 y fue reimpreso por su hijo [el conde Richard Coudenhove-Kalergi] en 1929

con una admirable introducción. Pero no puede ser. Yo me refiero a un pronunciamiento más breve y reciente. ¿O estoy equivocado, no existe tal cosa, y el trabajo de los dos Coudenhoves no ha tenido influencia alguna en nuestros contemporáneos?

Escritos breves
(1937 - 38)

Lou Andreas-Salomé[1]
(1937)

El 5 de febrero de este año tuvo dulce muerte, en su casita de Gotinga, Lou Andreas-Salomé, poco antes de cumplir los 76 años. Los últimos veinticinco años de vida de esta mujer extraordinaria estuvieron dedicados al psicoanálisis, al cual brindó valiosos trabajos científicos, ejerciéndolo además en la práctica. No digo gran cosa si confieso que todos nosotros sentimos como un honor su ingreso en las filas de nuestros colaboradores y compañeros de lucha, y, al mismo tiempo, como una nueva confirmación del contenido de verdad de las doctrinas analíticas.

Se sabía que siendo joven había mantenido intensa amistad con Friedrich Nietzsche, una amistad fundada en su profunda inteligencia para las osadas ideas del filósofo. La relación halló un final repentino cuando ella rechazó la propuesta matrimonial que él le hizo. Y de años posteriores se conocía que había sido tanto musa como madre solícita para el gran poeta Rainer Maria Rilke, hombre bastante desvalido en el diario vivir. Pero en lo demás, su personalidad permaneció en las sombras. Era de una modestia y una discreción poco comunes. Nunca hablaba de sus propias producciones poéticas y literarias. Era evidente que sabía dónde es preciso buscar los reales valores de la vida. Quien se le acercaba recibía la más intensa impresión de la autenticidad y la armonía de su ser, y también podía comprobar, para su asombro, que todas las debilidades femeninas y quizá la ma-

1 [«Lou Andreas-Salomé». *Ediciones en alemán:* 1937: *Int. Z. Psychoanal.*, **23**, nº 1, pág. 5; 1950: *GW*, **16**, pág. 270. {*Traducciones en castellano* (cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n.* 6): 1955: «En memoria de Lou Andreas-Salomé», *SR*, **20**, págs. 222-3, trad. de L. Rosenthal; 1968: Igual título, *BN* (3 vols.), **3**, págs. 338-9; 1975: Igual título, *BN* (9 vols.), **9**, pág. 3338.}

Lou Andreas-Salomé nació en San Petersburgo en 1861. Su esposo, Friedrich Carl Andreas (1846-1930), era profesor de lenguas orientales en Gotinga. Contrajeron matrimonio en 1887. El volumen de la correspondencia de Freud (1960*a*) editado por su hijo Ernst contiene algunas cartas dirigidas a ella. Véase también en el libro preparado por Ernst Pfeifer (Freud, 1966*a*) la muy completa edición de las cartas que ambos intercambiaron.]

yoría de las debilidades humanas le eran ajenas, o las había vencido en el curso de su vida.

En Viena se había desarrollado, en aquel tiempo, el episodio más conmovedor de sus destinos femeninos. En 1912 regresó a esta ciudad para hacerse introducir en el psicoanálisis. Mi hija, que mantenía trato familiar con ella, la oyó lamentarse por no haber conocido al psicoanálisis en su juventud. Es verdad que por entonces no lo había.

Febrero de 1937

Conclusiones, ideas, problemas[1]
(1941 [1938])

Londres, junio de 1938

16 de junio. Es interesante que de vivencias tempranas, por oposición a las posteriores, se conserven todas las diferentes reacciones, incluidas desde luego las reacciones opuestas. Ello en lugar de la decisión, que más tarde sería el resultado. Explicación: endeblez de la síntesis, conservación del carácter de los procesos primarios.

12 de julio. En sustitución de la envidia del pene, identificación con el clítoris, buenísima expresión de la inferioridad, fuente de toda clase de inhibiciones. Para eso —en el caso X.—, desmentida del descubrimiento de que tampoco las otras mujeres tienen un pene.

«Tener» y «ser» en el niño. El niño tiende a expresar el *vínculo de objeto mediante la identificación*: «Yo soy el objeto». El «tener» es posterior, vuelve de contrachoque al «ser» tras la pérdida del objeto. «El pecho es un pedazo mío, yo soy el pecho». Luego, sólo: «Yo lo tengo, es decir, yo no lo soy...».

12 de julio. Con el neurótico se está como en un paisaje prehistórico, por ejemplo en el jurásico. Los grandes saurios rondan todavía, y los equisetos crecen como palmas (?).

[1] [Estos breves párrafos, desconectados entre sí, se publicaron en alemán al final del volumen de obras póstumas que vio la luz en 1941 (*GW*, **17**, págs. 149-52) con el título «Ergebnisse, Ideen, Probleme: London, Juni 1938». Salvo la fecha, el resto del título fue puesto por Freud. El manuscrito de estas anotaciones, junto con otras dos omitidas en la edición alemana, ocupa las dos carillas de una sola hoja de papel. {*Traducciones en castellano* (cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n*. 6): 1951: «Conclusiones, ideas, problemas», *RP*, **8**, nº 1, págs. 60-1, trad. de L. Rosenthal; 1955: Igual título, *SR*, **21**, págs. 135-8, el mismo traductor; 1968: «Hallazgos, ideas, problemas», *BN* (3 vols.), **3**, págs. 339-40, trad. de R. Rey-Ardid; 1968: «Construcciones, ideas, problemas», *BN* (3 vols.), **3**, págs. 446-7; 1975: Igual título, *BN* (9 vols.), **9**, págs. 3431-2.}]

20 de julio. El supuesto de unas huellas heredadas en el interior del ello modifica, por así decir, nuestras opiniones sobre esto.

20 de julio. Que el individuo perece por sus conflictos internos, y la especie en la lucha con el mundo exterior, al cual ya no se adapta, merece cabida en el *Moisés.*

3 de agosto. Una conciencia de culpa nace también de un amor insatisfecho. Como un odio. Realmente hemos tenido que producir con este material todo lo posible, como los Estados autárquicos con sus «productos sustitutivos».

3 de agosto. Razón última de todas las inhibiciones intelectuales y de trabajo parece ser la inhibición del onanismo infantil. Pero acaso llega más hondo, no se trata de su inhibición por influjos externos, sino de su naturaleza insatisfactoria en sí. Siempre falta algo para el pleno aligeramiento y la satisfacción —*«en attendant toujours quelque chose qui ne venait point»*—,* y esta pieza faltante, la reacción del orgasmo, se exterioriza en equivalentes en otros ámbitos: ausencias, estallidos de risa, llanto (Xy), y quizás otras cosas. — La sexualidad infantil ha vuelto a fijar aquí un arquetipo.

22 de agosto. La espacialidad acaso sea la proyección del carácter extenso del aparato psíquico. Ninguna otra derivación es verosímil. En lugar de las condiciones *a priori* de Kant, nuestro aparato psíquico. Psique es extensa, nada sabe de eso.

22 de agosto. Mística, la oscura percepción de sí del reino que está fuera del yo, del ello.

* {«esperando siempre algo que nunca vino».}

Antisemitismo en Inglaterra
(Carta a *Time and Tide*)[1]
(1938)

20 Maresfield Gardens
Londres, N.W. 3
16.11.1938

A la directora de *Time and Tide*

Llegué a Viena siendo un niño de cuatro años, desde un pequeño pueblo de Moravia. Tras setenta y ocho años de laborioso trabajo tuve que abandonar mi hogar, asistí a la disolución de la Sociedad científica que yo había fundado, vi destruidas nuestras instituciones, ocupada por los invasores nuestra imprenta («Verlag»), confiscados o reducidos a pulpa los libros que yo había publicado, expulsados de sus profesiones a mis hijos. ¿No cree usted que debería reservar las columnas de su número especial para declaraciones de personas no judías, menos comprometidas que yo en lo personal?

En este sentido, acude a mi mente ahora un antiguo dicho francés:

«Le bruit est pour le fat,
La plainte est pour le sot;
L'honnête homme trompé
*S'en va et ne dit mot».** [2]

[1] [Esta carta, escrita por Freud en inglés, responde a una solicitud de la directora de *Time and Tide* (Lady Rhondda), quien le pidió una colaboración para un número especial dedicado al antisemitismo. Fue publicada en el periódico el 26 de noviembre de 1938 (pág. 1649) con el título «A Letter from Freud» {«Una carta de Freud»}. Ernst Freud la incluyó en su recopilación de las cartas de su padre (Freud, 1960*a*). {*Traducciones en castellano* (cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n.* 6): 1968: «Antisemitismo en Inglaterra», *BN* (3 vols.), **3**, pág. 341, trad. de R. Rey-Ardid; 1975: Igual título, *BN* (9 vols.), **9**, pág. 3426, el mismo traductor.}]

* {«El ruido es para el fatuo, / la queja es para el tonto; / el hombre honesto engañado / se va sin decir palabra».}

[2] [De la obra de Jean Sauvé de la Noue (1701-1761) titulada *La coquette corrigée*, acto I, escena 3.]

Me afectó profundamente el párrafo de su carta en que usted reconoce «un cierto agravamiento del antisemitismo, aun en este país». La persecución actual, yo pregunto, ¿no debería más bien dar origen en este país a una corriente de simpatía?

Bibliografía e índice de autores

[Los títulos de libros y de publicaciones periódicas se dan en bastardilla, y los de artículos, entre comillas. Las abreviaturas utilizadas para las publicaciones periódicas fueron tomadas de la *World List of Scientific Periodicals* (Londres, 1952; 4ª ed., 1963-65). Otras abreviaturas empleadas en este libro figuran *supra*, pág. xiv. Los números en negrita corresponden a los volúmenes en el caso de las revistas y otras publicaciones, y a los tomos en el caso de libros. Las cifras entre paréntesis al final de cada entrada indican la página o páginas de este libro en que se menciona la obra en cuestión. Las letras en bastardilla anexas a las fechas de publicación (tanto de obras de Freud como de otros autores) concuerdan con las correspondientes entradas de la «Bibliografía general» que será incluida en el volumen 24 de estas *Obras completas*.

Esta bibliografía cumple las veces de índice onomástico para los autores de trabajos especializados que se mencionan a lo largo del volumen. Para los autores no especializados, y para aquellos autores especializados de los que no se menciona ninguna obra en particular, consúltese el «Indice alfabético».

{En las obras de Freud se han agregado entre llaves las referencias a la *Studienausgabe* (*SA*), así como a las versiones castellanas de Santiago Rueda (*SR*), Biblioteca Nueva (*BN*, 1972-75, 9 vols.) o *Revista de Psicoanálisis* (*RP*), y a las incluidas en los volúmenes correspondientes a esta versión de Amorrortu editores (*AE*). En las obras de otros autores se consignan, también entre llaves, las versiones castellanas que han podido verificarse con las fuentes de consulta bibliográfica disponibles.}]

Adler, A. (1910) «Der psychische Hermaphroditismus im Leben und in der Neurose», *Fortschr. Med.*, **28**, pág. 486. (252)

Aichhorn, A. (1925) *Verwahrloste Jugend*, Viena. {*Juventud descarriada*, Madrid: Martínez de Murguía.} (249)

Atkinson, J. J. (1903) *Primal Law*, Londres. Incluido en A. Lang, *Social Origins*, Londres, 1903. (77, 126)
Auerbach, E. (1932, 1936) *Wüste und Gelobtes Land* (2 vols.), Berlín. (42, 61)
Breasted, J. H. (1906) *A History of Egypt*, Londres. (8, 20, 22-3)
(1934) *The Dawn of Conscience*, Londres. (8-9, 20, 22-24, 48)
Breuer, J. y Freud, S. (1893): *véase* Freud, S. (1893*a*).
(1895): *véase* Freud, S. (1895*d*).
Brunswick, R. Mack (1928*a*) «A Supplement to Freud's "History of an Infantile Neurosis"», *Int. J. Psycho-Anal.*, **9**, pág. 439. Reimpreso con agregados en *The Psycho-Analytic Reader*, ed. por R. Fliess, Londres y Nueva York, 1948; Londres, 1950. Ed. en alemán: «Ein Nachtrag zu Freuds "Geschichte einer infantilen Neurose"», *Int. Z. Psychoanal.*, **15**, nº 1, 1929, pág. 1. {«Una contribución a la "Historia de una neurosis infantil" de Freud», en O. Fenichel y otros, *Travestismo, fetichismo, neurosis infantil*, Buenos Aires: Paidós, cap. III, pág. 48. «Suplemento a la "Historia de una neurosis infantil" de Freud», en *Los casos de Sigmund Freud*, Buenos Aires: Nueva Visión, **1**, pág. 179. «Continuación de la "Historia de una neurosis infantil" de Freud», *RP*, **5**, nº 3, 1947-48, pág. 715.} (221)
Cambridge Ancient History (1924) (ed. por J. B. Bury, S. A. Cook y F. E. Adcock), **2**, *The Egyptian and Hittite Empires to 1000 B. C.*, Cambridge. (Capítulos de historia egipcia por J. H. Breasted.) (20)
Capelle, W. (1935) *Die Vorsokratiker*, Leipzig. (246-8)
Darwin, C. (1871) *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (2 vols.), Londres. {*El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, Madrid: Edaf.} (77, 126)
Eisler, R. (1929, 1930) Ἰησοῦς βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας (2 vols.), Heidelberg. (238)
Encyclopaedia Britannica (1910-11) 11ª ed., Cambridge. (41)
Erman, A. (1905) *Die Ägyptische Religion*, Berlín. (22, 24, 29-30)
Ferenczi, S. (1913*c*) «Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes», *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, **1**, pág. 124. {«Estadios en el desarrollo del sentido de la realidad», en *Sexo y psicoanálisis*, Buenos Aires: Hormé, cap. VIII, pág. 153. En *RP*, **5**, nº 3, 1947-48, pág. 807.} (151)

(1928) «Das Problem der Beendigung der Analysen», *Int. Z. Psychoanal.*, **14**, pág. 1. (248, 253)
Frazer, J. G. (1911*c*) *The Dying God (The Golden Bough*, 3ª ed., parte III), Londres. (86, 107)
Freud, A. (1936) *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, Viena. {*El yo y los mecanismos de defensa*, Buenos Aires: Paidós.} (238, 240)
Freud, S. (1893*a*) En colaboración con Breuer, J., «Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene: Vorläufige Mitteilung» {«Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos: comunicación preliminar». Es el cap. I de *Estudios sobre la histeria* (1895*d*)}, *GS*, **1**, pág. 7; *GW*, **1**, pág. 81; *SE*, **2**, pág. 3. {*SR*, **10**, pág. 9; *BN*, **1**, pág. 41; *AE*, **2**, pág. 27.} (270)
(1893*b*) «Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene» {«Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos»} (conferencia; versión taquigráfica revisada por el conferencista). *Wien. med. Presse*, **34**, nº 4, pág. 121, y nº 5, pág. 165; *SE*, **3**, pág. 27. {*SA*, **6**, pág. 9; *RP*, **13**, nº 3, 1956, pág. 266; *AE*, **3**, pág. 25.} (148)
(1894*a*) «Die Abwehr-Neuropsychosen» {«Las neuropsicosis de defensa»}, *GS*, **1**, pág. 290; *GW*, **1**, pág. 59; *SE*, **3**, pág. 43. {*SR*, **11**, pág. 85; *BN*, **1**, pág. 169; *AE*, **3**, pág. 41.} (166)
(1895*d*) En colaboración con Breuer, J., *Studien über Hysterie* {*Estudios sobre la histeria*}, Viena; reimpresión, Francfort, 1970. *GS*, **1**, pág. 3; *GW*, **1**, pág. 77 (estas ediciones no incluyen las contribuciones de Breuer); *SE*, **2** (incluye las contribuciones de Breuer). {*SA*, «Ergänzungsband» (Volumen complementario), pág. 37 (sólo la parte IV: «Zur Psychotherapie der Hysterie»); *SR*, **10**, pág. 7; *BN*, **1**, pág. 39 (estas ediciones no incluyen las contribuciones de Breuer); *AE*, **2**, incluye las contribuciones de Breuer.} (104)
(1896*b*) «Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen» {«Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa»}, *GS*, **1**, pág. 363; *GW*, **1**, pág. 379; *SE*, **3**, pág. 159. {*SR*, **11**, pág. 175; *BN*, **1**, pág. 286; *AE*, **3**, pág. 157.} (123, 125, 215, 274)
(1898*b*) «Zum psychischen Mechanismus der Vergesslichkeit» {«Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria»}, *GW*, **1**, pág. 519; *SE*, **3**, pág. 289. {*SR*, **22**, pág. 477; *AE*, **3**, pág. 277.} (267)
(1899*a*) «Über Deckerinnerungen» {«Sobre los recuerdos encubridores»}, *GS*, **1**, pág. 465; *GW*, **1**, pág.

Freud, S. *(cont.)*
531; *SE*, **3**, pág. 301. {*SR*, **12**, pág. 205; *BN*, **1**, pág. 330; *AE*, **3**, pág. 291.} (267)
(1900*a* [1899]) *Die Traumdeutung* {*La interpretación de los sueños*}, Viena. *GS*, **2-3**; *GW*, **2-3**; *SE*, **4-5**. {*SA*, **2**; *SR*, **6-7**, y **19**, pág. 217; *BN*, **2**, pág. 343; *AE*, **4-5**.} (10-1, 98, 137, 158, 192, 244)
(1901*b*) *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* {*Psicopatología de la vida cotidiana*}, Berlín, 1904. *GS*, **4**, pág. 3; *GW*, **4**; *SE*, **6**. {*SR*, **1**; *BN*, **3**, pág. 755; *AE*, **6**.} (125, 266-7, 286)
(1905*c*) *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* {*El chiste y su relación con lo inconciente*}, Viena. *GS*, **9**, pág. 5; *GW*, **6**; *SE*, **8**. {*SA*, **4**, pág. 9; *SR*, **3**, pág. 7; *BN*, **3**, pág. 1029; *AE*, **8**.} (156, 288)
(1905*d*) *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* {*Tres ensayos de teoría sexual*}, Viena. *GS*, **5**, pág. 3; *GW*, **5**, pág. 29; *SE*, **7**, pág. 125. {*SA*, **5**, pág. 37; *SR*, **2**, pág. 7, y **20**, pág. 187; *BN*, **4**, pág. 1169; *AE*, **7**, pág. 109.} (147)
(1905*e* [1901]) «Bruchstück einer Hysterie-Analyse» {«Fragmento de análisis de un caso de histeria»}, *GS*, **8**, pág. 3; *GW*, **5**, pág. 163; *SE*, **7**, pág. 3. {*SA*, **6**, pág. 83; *SR*, **15**, pág. 7; *BN*, **3**, pág. 933; *AE*, **7**, pág. 1.} (259)
(1907*a*) *Der Wahn und die Träume in W. Jensens «Gradiva»* {*El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen*}, Viena. *GS*, **9**, pág. 273; *GW*, **7**, pág. 31; *SE*, **9**, pág. 3. {*SA*, **10**, pág. 9; *SR*, **3**, pág. 209; *BN*, **4**, pág. 1285; *AE*, **9**, pág. 1.} (125)
(1907*c*) «Zur sexuellen Aufklärung der Kinder» {«El esclarecimiento sexual del niño»}, *GS*, **5**, pág. 134; *GW*, **7**, pág. 19; *SE*, **9**, pág. 131. {*SA*, **5**, pág. 159; *SR*, **13**, pág. 19; *BN*, **4**, pág. 1244; *AE*, **9**, pág. 111.} (236)
(1908*c*) «Über infantile Sexualtheorien» {«Sobre las teorías sexuales infantiles»}, *GS*, **5**, pág. 168; *GW*, **7**, pág. 171; *SE*, **9**, pág. 207. {*SA*, **5**, pág. 169; *SR*, **13**, pág. 47; *BN*, **4**, pág. 1262; *AE*, **9**, pág. 183.} (71)
(1908*d*) «Die "kulturelle" Sexualmoral und die moderne Nervosität» {«La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna»}, *GS*, **5**, pág. 143; *GW*, **7**, pág. 143; *SE*, **9**, pág. 179. {*SA*, **9**, pág. 9; *SR*, **13**, pág. 27; *BN*, **4**, pág. 1249; *AE*, **9**, pág. 159.} (116)
(1909*b*) «Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben» {«Análisis de la fobia de un niño de cinco años»}, *GS*,

Freud, S. *(cont.)*
8, pág. 129; *GW*, **7**, pág. 243; *SE*, **10**, pág. 3. {*SA*, **8**, pág. 9; *SR*, **15**, pág. 113; *BN*, **4**, pág. 1365; *AE*, **10**, pág. 1.} (88)

(1909*c* [1908]) «Der Familienroman der Neurotiker» {«La novela familiar de los neuróticos»}, *GS*, **12**, pág. 367; *GW*, **7**, pág. 227; *SE*, **9**, pág. 237. {*SA*, **4**, pág. 221; *SR*, **21**, pág. 163; *BN*, **4**, pág. 1361; *AE*, **9**, pág. 213.} (12)

(1909*d*) «Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose» {«A propósito de un caso de neurosis obsesiva»}, *GS*, **8**, pág. 269; *GW*, **7**, pág. 381; *SE*, **10**, pág. 155. {*SA*, **7**, pág. 31; *SR*, **16**, pág. 7; *BN*, **4**, pág. 1441; *AE*, **10**, pág. 119.} (257, 259)

(1910*a* [1909]) *Über Psychoanalyse* {*Cinco conferencias sobre psicoanálisis*}, Viena. *GS*, **4**, pág. 349; *GW*, **8**, pág. 3; *SE*, **11**, pág. 3. {*SR*, **2**, pág. 107; *BN*, **5**, pág. 1533; *AE*, **11**, pág. 1.} (104)

(1910*c*) *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* {*Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*}, Viena. *GS*, **9**, pág. 371; *GW*, **8**, pág. 128; *SE*, **11**, pág. 59. {*SA*, **10**, pág. 87; *SR*, **8**, pág. 167; *BN*, **5**, pág. 1577; *AE*, **11**, pág. 53.} (88)

(1910*e*) «"Über den Gegensinn der Urworte"» {«"Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas"»}, *GS*, **10**, pág. 221; *GW*, **8**, pág. 214; *SE*, **11**, pág. 155. {*SA*, **4**, pág. 227; *SR*, **18**, pág. 59; *BN*, **5**, pág. 1620; *AE*, **11**, pág. 143.} (117)

(1912-13) *Totem und Tabu* {*Tótem y tabú*}, Viena, 1913. *GS*, **10**, pág. 3; *GW*, **9**; *SE*, **13**, pág. 1. {*SA*, **9**, pág. 287; *SR*, **8**, pág. 7; *BN*, **5**, pág. 1745; *AE*, **13**, pág. 1.} (5, 51, 53, 56, 77-80, 98, 109, 116, 126-7, 209)

(1914*d*) «Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung» {«Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico»}, *GS*, **4**, pág. 411; *GW*, **10**, pág. 44; *SE*, **14**, pág. 3. {*SR*, **12**, pág. 100; *BN*, **5**, pág. 1895; *AE*, **14**, pág. 1.} (70)

(1914*g*) «Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten (Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse, II)» {«Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II)»}, *GS*, **6**, pág. 109; *GW*, **10**, pág. 126; *SE*, **12**, pág. 147. {*SA*, «Ergänzungsband» (Volumen complementario), pág. 205; *SR*, **14**, pág. 139; *BN*, **5**, pág. 1683; *AE*, **12**, pág. 145.} (85)

Freud, S. *(cont.)*
(1915*a* [1914]) «Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse: III. Bemerkungen über die Übertragungsliebe» {«Puntualizaciones sobre el amor de trasferencia (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, III)»}, *GS*, **6**, pág. 120; *GW*, **10**, pág. 306; *SE*, **12**, pág. 159. {*SA*, «Ergänzungsband» (Volumen complementario), pág. 217; *SR*, **14**, pág. 147; *BN*, **5**, pág. 1689; *AE*, **12**, pág. 159.} (234)
(1915*b*) «Zeitgemässes über Krieg und Tod» {«De guerra y muerte. Temas de actualidad»}, *GS*, **10**, pág. 315; *GW*, **10**, pág. 324; *SE*, **14**, pág. 275. {*SA*, **9**, pág. 33; *SR*, **18**, pág. 219; *BN*, **6**, pág. 2101; *AE*, **14**, pág. 273.} (202)
(1915*c*) «Triebe und Triebschicksale» {«Pulsiones y destinos de pulsión»}, *GS*, **5**, pág. 443; *GW*, **10**, pág. 210; *SE*, **14**, pág. 111. {*SA*, **3**, pág. 75; *SR*, **9**, pág. 100; *BN*, **6**, pág. 2039; *AE*, **14**, pág. 105.} (98)
(1915*d*) «Die Verdrängung» {«La represión»}, *GS*, **5**, pág. 466; *GW*, **10**, pág. 248; *SE*, **14**, pág. 143. {*SA*, **3**, pág. 103; *SR*, **9**, pág. 121; *BN*, **6**, pág. 2053; *AE*, **14**, pág. 135.} (230)
(1915*e*) «Das Unbewusste» {«Lo inconciente»}, *GS*, **5**, pág. 480; *GW*, **10**, pág. 264; *SE*, **14**, pág. 161. {*SA*, **3**, pág. 119; *SR*, **9**, pág. 133; *BN*, **6**, pág. 2061; *AE*, **14**, pág. 153.} (94, 137, 158)
(1915*f*) «Mitteilung eines der psychoanalytischen Theorie widersprechenden Falles von Paranoia» {«Un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica»}, *GS*, **5**, pág. 288; *GW*, **10**, pág. 234; *SE*, **14**, pág. 263. {*SA*, **7**, pág. 205; *SR*, **13**, pág. 141; *BN*, **6**, pág. 2010; *AE*, **14**, pág. 259.} (243)
(1916-17 [1915-17]) *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* {*Conferencias de introducción al psicoanálisis*}, Viena. *GS*, **7**; *GW*, **11**; *SE*, **15-16**. {*SA*, **1**, pág. 33; *SR*, **4-5**; *BN*, **6**, pág. 2123; *AE*, **15-16**.} (9, 71, 98, 101, 192, 214-6, 243)
(1918*a* [1917]) «Das Tabu der Virginität (Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens, III)» {«El tabú de la virginidad (Contribuciones a la psicología del amor, III)»}, *GS*, **5**, pág. 212; *GW*, **12**, pág. 161; *SE*, **11**, pág. 193. {*SA*, **5**, pág. 211; *SR*, **13**, pág. 81; *BN*, **7**, pág. 2444; *AE*, **11**, pág. 185.} (254)
(1918*b* [1914]) «Aus der Geschichte einer infantilen Neurose» {«De la historia de una neurosis infantil»}, *GS*, **8**, pág. 439; *GW*, **12**, pág. 29; *SE*, **17**, pág. 3.

Freud, S. *(cont.)*
{*SA*, **8**, pág. 125; *SR*, **16**, pág. 143; *BN*, **6**, pág. 1941; *AE*, **17**, pág. 1.} (98, 220-1, 244, 257, 263)
(1919*a* [1918]) «Wege der psychoanalytischen Therapie» {«Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica»}, *GS*, **6**, pág. 136; *GW*, **12**, pág. 183; *SE*, **17**, pág. 159. {*SA*, «Ergänzungsband» (Volumen complementario), pág. 239; *SR*, **14**, pág. 159; *BN*, **7**, pág. 2457; *AE*, **17**, pág. 151.} (213, 234)
(1919*e*) «"Ein Kind wird geschlagen" (Beitrag zur Kenntnis der Entstehung sexueller Perversionen)» {«"Pegan a un niño" (Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales)»}, *GS*, **5**, pág. 344; *GW*, **12**, pág. 197; *SE*, **17**, pág. 177. {*SA*, **7**, pág. 229; *SR*, **13**, pág. 185; *BN*, **7**, pág. 2465; *AE*, **17**, pág. 173.} (98, 252)
(1919*g*) Prólogo a T. Reik, *Probleme der Religionspsychologie* {Problemas de la psicología de las religiones}, *GS*, **11**, pág. 256; *GW*, **12**, pág. 325; *SE*, **17**, pág. 259. {*SR*, **20**, pág. 159; *BN*, **7**, pág. 2812; *AE*, **17**, pág. 255.} (98)
(1920*a*) «Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität» {«Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina»}, *GS*, **5**, pág. 312; *GW*, **12**, pág. 271; *SE*, **18**, pág. 147. {*SA*, **7**, pág. 255; *SR*, **13**, pág. 160; *BN*, **7**, pág. 2545; *AE*, **18**, pág. 137.} (257-8)
(1920*g*) *Jenseits des Lustprinzips* {*Más allá del principio de placer*}, Viena. *GS*, **6**, pág. 191; *GW*, **13**, pág. 3; *SE*, **18**, pág. 7. {*SA*, **3**, pág. 213; *SR*, **2**, pág. 217; *BN*, **7**, pág. 2507; *AE*, **18**, pág. 1.} (93, 147)
(1921*c*) *Massenpsychologie und Ich-Analyse* {*Psicología de las masas y análisis del yo*}, Viena. *GS*, **6**, pág. 261; *GW*, **13**, pág. 71; *SE*, **18**, pág. 69. {*SA*, **9**, pág. 61; *SR*, **9**, pág. 7; *BN*, **7**, pág. 2563; *AE*, **18**, pág. 63.} (5, 80-1)
(1922*b* [1921]) «Über einige neurotische Mechanismen bei Eifersucht, Paranoia und Homosexualität» {«Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad»}, *GS*, **5**, pág. 387; *GW*, **13**, pág. 195; *SE*, **18**, pág. 223. {*SA*, **7**, pág. 217; *SR*, **13**, pág. 219; *BN*, **7**, pág. 2611; *AE*, **18**, pág. 213.} (125, 203)
(1923*b*) *Das Ich und das Es* {*El yo y el ello*}, Viena. *GS*, **6**, pág. 351; *GW*, **13**, pág. 237; *SE*, **19**, pág. 3. {*SA*, **3**, pág. 273; *SR*, **9**, pág. 191; *BN*, **7**, pág. 2701;

Freud, S. *(cont.)*
AE, **19**, pág. 1.} (75, 92-3, 99, 137, 148, 151, 245, 266)
(1923*c* [1922]) «Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung» {«Observaciones sobre la teoría y la práctica de la interpretación de los sueños»}, *GS*, **3**, pág. 305; *GW*, **13**, pág. 301; *SE*, **19**, pág. 109. {*SA*, «Ergänzungsband» (Volumen complementario), pág. 257; *SR*, **19**, pág. 165; *BN*, **7**, pág. 2619; *AE*, **19**, pág. 107.} (264)
(1923*e*) «Die infantile Genitalorganisation» {«La organización genital infantil»}, *GS*, **5**, pág. 232; *GW*, **13**, pág. 293; *SE*, **19**, pág. 141. {*SA*, **5**, pág. 235; *SR*, **13**, pág. 97; *BN*, **7**, pág. 2698; *AE*, **19**, pág. 141.} (273)
(1923*f*) «Josef Popper-Lynkeus und die Theorie des Traumes» {«Josef Popper-Lynkeus y la teoría del sueño»}, *GS*, **11**, pág. 295; *GW*, **13**, pág. 357; *SE*, **19**, pág. 261. {*SR*, **19**, pág. 179; *BN*, **7**, pág. 2628; *AE*, **19**, pág. 277.} (246)
(1924*b* [1923]) «Neurose und Psychose» {«Neurosis y psicosis»}, *GS*, **5**, pág. 418; *GW*, **13**, pág. 387; *SE*, **19**, pág. 149. {*SA*, **3**, pág. 331; *SR*, **14**, pág. 206; *BN*, **7**, pág. 2742; *AE*, **19**, pág. 151.} (274)
(1924*c*) «Das ökonomische Problem des Masochismus» {«El problema económico del masoquismo»}, *GS*, **5**, pág. 374; *GW*, **13**, pág. 371; *SE*, **19**, pág. 157. {*SA*, **3**, pág. 339; *SR*, **13**, pág. 208; *BN*, **7**, pág. 2752; *AE*, **19**, pág. 161.} (227)
(1925*d* [1924]) *Selbstdarstellung* {*Presentación autobiográfica*}, Viena, 1934. *GS*, **11**, pág. 119; *GW*, **14**, pág. 33; *SE*, **20**, pág. 3. {*SR*, **9**, pág. 239; *BN*, **7**, pág. 2761; *AE*, **20**, pág. 1.} (87, 192, 287)
(1925*f*) Prólogo a A. Aichhorn, *Verwahrloste Jugend* {Juventud descarriada}, Viena. *GS*, **11**, pág. 267; *GW*, **14**, pág. 565; *SE*, **19**, pág. 273. {*SR*, **20**, pág. 171; *BN*, **8**, pág. 3216; *AE*, **19**, pág. 296.} (249)
(1925*h*) «Die Verneinung» {«La negación»}, *GS*, **11**, pág. 3; *GW*, **14**, pág. 11; *SE*, **19**, pág. 235. {*SA*, **3**, pág. 371; *SR*, **21**, pág. 195; *BN*, **8**, pág. 2884; *AE*, **19**, pág. 249.} (259, 265)
(1926*d* [1925]) *Hemmung, Symptom und Angst* {*Inhibición, síntoma y angustia*}, Viena. *GS*, **11**, pág. 23; *GW*, **14**, pág. 113; *SE*, **20**, pág. 77. {*SA*, **6**, pág. 227; *SR*, **11**, pág. 9; *BN*, **8**, pág. 2833; *AE*, **20**, pág. 71.} (122, 151, 215, 220, 243)
(1926*e*) *Die Frage der Laienanalyse* {*¿Pueden los legos*

Freud, S. *(cont.)*
ejercer el análisis?}, Viena. *GS*, **11**, pág. 307; *GW*, **14**, pág. 209; *SE*, **20**, pág. 179. {*SA*, «Ergänzungsband» (Volumen complementario), pág. 271; *SR*, **12**, pág. 7; *BN*, **8**, pág. 2911; *AE*, **20**, pág. 165.} (229, 231)

(1927*c*) *Die Zukunft einer Illusion* {*El porvenir de una ilusión*}, Viena. *GS*, **11**, pág. 411; *GW*, **14**, pág. 325; *SE*, **21**, pág. 3. {*SA*, **9**, pág. 135; *SR*, **14**, pág. 7; *BN*, **8**, pág. 2961; *AE*, **21**, pág. 1.} (82, 125-6, 202)

(1927*e*) «Fetischismus» {«Fetichismo»}, *GS*, **11**, pág. 395; *GW*, **14**, pág. 311; *SE*, **21**, pág. 149. {*SA*, **3**, pág. 379; *SR*, **21**, pág. 237; *BN*, **8**, pág. 2993; *AE*, **21**, pág. 141.} (206, 274)

(1930*a* [1929]) *Das Unbehagen in der Kultur* {*El malestar en la cultura*}, Viena. *GS*, **12**, pág. 29; *GW*, **14**, pág. 421; *SE*, **21**, pág. 59. {*SA*, **9**, pág. 191; *SR*, **19**, pág. 11; *BN*, **8**, pág. 3017; *AE*, **21**, pág. 57.} (87-8, 116, 151, 248)

(1930*e*) «Ansprache im Frankfurter Goethe-Haus» {«Alocución en la casa de Goethe, en Francfort»}, *GS*, **12**, pág. 408; *GW*, **14**, pág. 547; *SE*, **21**, pág. 208. {*SA*, **10**, pág. 292; *SR*, **20**, pág. 234; *BN*, **8**, pág. 3068; *AE*, **21**, pág. 208.} (122, 192)

(1931*b*) «Über die weibliche Sexualität» {«Sobre la sexualidad femenina»}, *GS*, **12**, pág. 120; *GW*, **14**, pág. 517; *SE*, **21**, pág. 223. {*SA*, **5**, pág. 273; *SR*, **21**, pág. 279; *BN*, **8**, pág. 3077; *AE*, **21**, pág. 223.} (166, 193, 252)

(1931*d*) «Das Fakultätsgutachten im Prozess Halsmann» {«El dictamen de la Facultad en el proceso Halsmann»}, *GS*, **12**, pág. 412; *GW*, **14**, pág. 541; *SE*, **21**, pág. 251. {*SR*, **21**, pág. 301; *BN*, **8**, pág. 3072; *AE*, **21**, pág. 249.} (192)

(1932*a* [1931]) «Zur Gewinnung des Feuers» {«Sobre la conquista del fuego»}, *GS*, **12**, pág. 141; *GW*, **16**, pág. 3; *SE*, **22**, pág. 185. {*SA*, **9**, pág. 445; *SR*, **19**, pág. 91; *BN*, **8**, pág. 3090; *AE*, **22**, pág. 169.} (126)

(1933*a* [1932]) *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* {*Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*}, Viena. *GS*, **12**, pág. 151; *GW*, **15**; *SE*, **22**, pág. 3. {*SA*, **1**, pág. 447; *SR*, **17**, pág. 7; *BN*, **8**, pág. 3101; *AE*, **22**, pág. 1.} (92-3, 147, 214-6, 276)

(1933*b* [1932]) *Warum Krieg?* {*¿Por qué la guerra?*}, París. *GS*, **12**, pág. 349; *GW*, **16**, pág. 13; *SE*, **22**,

Freud, S. *(cont.)*
pág. 197. {*SA*, **9**, pág. 271; *SR*, **18**, pág. 245; *BN*, **8**, pág. 3207; *AE*, **22**, pág. 179.} (147)
(1933*c*) «Sándor Ferenczi» {Nota necrológica}, *GS*, **12**, pág. 397; *GW*, **16**, pág. 267; *SE*, **22**, pág. 227. {*SR*, **20**, pág. 217; *BN*, **8**, pág. 3237; *AE*, **22**, pág. 226.} (224)
(1935*a*) Posfacio a *An Autobiographical Study* {*Presentación autobiográfica*}, nueva ed., Londres y Nueva York. El original alemán se publicó a fines de 1935 con el título «Nachschrift 1935» en el *Almanach 1936*. *GW*, **16**, pág. 31; *SE*, **20**, pág. 71. {*SR*, **21**, pág. 305; *BN*, **7**, pág. 2798; *AE*, **20**, pág. 67.} (126)
(1937*c*) «Die endliche und die unendliche Analyse» {«Análisis terminable e interminable»}, *GW*, **16**, pág. 59; *SE*, **23**, pág. 211. {*SA*, «Ergänzungsband» (Volumen complementario), pág. 351; *SR*, **21**, pág. 315; *BN*, **9**, pág. 3339; *AE*, **23**, pág. 211.} (74, 99, 147, 190, 194, 274)
(1937*d*) «Konstruktionen in der Analyse» {«Construcciones en el análisis»}, *GW*, **16**, pág. 43; *SE*, **23**, pág. 257. {*SA*, «Ergänzungsband» (Volumen complementario), pág. 393; *SR*, **21**, pág. 353; *BN*, **9**, pág. 3365; *AE*, **23**, pág. 255.} (126, 213, 240)
(1938*a*) «Ein Wort zum Antisemitismus» {«Comentario sobre el antisemitismo»}, *Die Zukunft* (París), nº 7, 25 de noviembre, pág. 2. *SE*, **23**, pág. 289. {*BN*, **9**, pág. 3424; *AE*, **23**, pág. 289.} (88)
(1938*c*) Carta a la directora de *Time and Tide* (en inglés), *Time and Tide*, 26 de noviembre de 1938, pág. 1649; «Anti-Semitism in England» {«Antisemitismo en Inglaterra»}, *SE*, **23**, pág. 301. {*BN*, **9**, pág. 3426; *AE*, **23**, pág. 303.} (292)
(1939*a* [1934-38]) *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* {*Moisés y la religión monoteísta*}, Amsterdam. *GW*, **16**, pág. 103; *SE*, **23**, pág. 3. {*SA*, **9**, pág. 455; *SR*, **20**, pág. 7; *BN*, **9**, pág. 3241; *AE*, **23**, pág. 1.} (151, 158, 167, 192, 215, 242, 270, 292)
(1940*a* [1938]) *Abriss der Psychoanalyse* {*Esquema del psicoanálisis*}, *GW*, **17**, pág. 65; *SE*, **23**, pág. 141. {*SA*, «Ergänzungsband» (Volumen complementario), pág. 407 (sólo el cap. VI: «Die psychoanalytische Technik»); *SR*, **21**, pág. 67; *BN*, **9**, pág. 3379; *AE*, **23**, pág. 133.} (5, 59, 63, 92, 215, 217, 248, 274, 281)

Freud, S. *(cont.)*
(1940*b* [1938]) «Some Elementary Lessons in Psycho-Analysis» {«Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis»} (título en inglés; texto en alemán), *GW*, **17**, pág. 141; *SE*, **23**, pág. 281. {*SR*, **21**, pág. 127; *BN*, **9**, pág. 3419; *AE*, **23**, pág. 279.} (135-6)
(1940*e* [1938]) «Die Ichspaltung im Abwehrvorgang» {«La escisión del yo en el proceso defensivo»}, *GW*, **17**, pág. 59; *SE*, **23**, pág. 273. {*SA*, **3**, pág. 389; *SR*, **21**, pág. 61; *BN*, **9**, pág. 3375; *AE*, **23**, pág. 271.} (206)
(1950*a* [1887-1902]) *Aus den Anfängen der Psychoanalyse* {*Los orígenes del psicoanálisis*}, Londres. Abarca las cartas a Wilhelm Fliess, manuscritos inéditos y el «Entwurf einer Psychologie» {«Proyecto de psicología»}, 1895. *SE*, **1**, pág. 175 {incluye 29 cartas, 13 manuscritos y el «Proyecto de psicología». *SR*, **22**, pág. 13; *BN*, **9**, pág. 3433, y **1**, pág. 209; incluyen 153 cartas, 14 manuscritos y el «Proyecto de psicología»; *AE*, **1**, pág. 211 (el mismo contenido que *SE*)}. (74, 116, 125, 158, 166, 215, 217, 227-8, 274)
(1960*a*) *Briefe 1873-1939* (ed. por E. L. Freud), Francfort. (2ª ed. aumentada, Francfort, 1968.) {*Epistolario*, Barcelona: Plaza y Janés, 2 vols.} (4, 299, 303)
(1966*a* [1912-36]) *Sigmund Freud/Lou Andreas Salomé. Briefwechsel* (ed. por E. Pfeiffer), Francfort. {*Correspondencia*, México: Siglo XXI.} (299)
Gardiner, M. (1971) (ed.) *The Wolf Man and Sigmund Freud*, Nueva York. (221)
Gressmann, H. (1913) *Mose und seine Zeit: ein Kommentar zu den Mose-Sagen*, Gotinga. (35, 39)
Herlitz, G. y Kirschner, B. (eds.) (1930) *Jüdisches Lexikon*, **4**, Berlín. (8)
Herodoto, *Historia*. Trad. al alemán por F. Lange, *Die Geschichten des Herodotos* (nueva ed. de O. Güthling), 2ª parte, Leipzig (um 1885) {*Los nueve libros de la historia*, Buenos Aires: El Ateneo.} (26, 29-30, 34)
Jones, E. (1955) *Sigmund Freud: Life and Work*, Londres y Nueva York, **2**. (Las páginas que se mencionan en el texto remiten a la edición inglesa.) {*Vida y obra de Sigmund Freud*, Buenos Aires: Hormé, **2**.} (224)
(1957) *Sigmund Freud: Life and Work*, **3**, Londres y Nueva York. (Las páginas que se mencionan en el texto remiten a la edición inglesa.) {*Vida y obra de Sigmund Freud*, Buenos Aires: Hormé, **3**.} (4-5, 99, 136, 192, 224, 273)

Josefo, F. *Antiquitates Judaicae.* {«Antigüedades judías», en *Obras completas*, Buenos Aires: Acervo Cultural.} (28, 31)

Jung, C. G. (1913) «Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie», *Jb. psychoanalyt. psychopath. Forsch.*, **5**, pág. 307; en forma de libro: Leipzig y Viena, 1913. {*Teoría del psicoanálisis*, México: Nacional.} (193)

Kirschner, B. y Herlitz, G.: *véase* Herlitz, G. y Kirschner, B.

Koestler, A. (1954) *The Invisible Writing*, Londres. {*La escritura invisible*, Madrid: Alianza.} (291)

Manetón, *Historia de Egipto.* (102)

Meyer, E. (1905) «Die Mosesagen und die Lewiten», *S. B. Akad. Wiss. Berl.* (Phil.-Hist. Kl.), **31**, pág. 640. (15)

(1906) *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle, (13, 15, 32-6, 43, 47, 59)

Rank, O. (1909) *Der Mythus von der Geburt des Helden*, Leipzig y Viena. {*El mito del nacimiento del héroe*, Buenos Aires: Paidós.} (9-13)

(1924) *Das Trauma der Geburt*, Viena. {*El trauma del nacimiento*, Buenos Aires: Paidós.} (219-20)

Sellin, E. (1922) *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig. (35-6, 45, 49-50, 56, 58, 66, 86, 90)

Smith, W. Robertson (1894) *Lectures on the Religion of the Semites*, nueva ed. (2ª), Londres. (1ª ed., 1889.) (79, 126-7)

Soloweitschik, M. (1930) Colaboración para el *Jüdisches Lexikon* (ed. por G. Herlitz y B. Kirschner), Berlín, **4**, nº 1, pág. 303. (8)

Volz, P. (1907) *Mose: ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der Israelitischen Religion*, Tubinga. (50)

Weigall, A. (1922) *The Life and Times of Akhnaton*, nueva ed. rev., Londres. (1ª ed., 1910.) (23-5)

Yahuda, A. S. (1929) *Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen*, Berlín. (38, 41)

Indice alfabético

El presente índice incluye los nombres de autores no especializados, y también los de autores especializados cuando en el texto no se menciona una obra en particular. Para remisiones a obras especializadas, consúltese la «Bibliografía». Este índice fue preparado {para la *Standard Edition*} por la señora R. S. Partridge. {El de la presente versión castellana se confeccionó sobre la base de aquel.}

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en octubre de 1991.

Tirada de esta edición: 4.000 ejemplares.